

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

(AU)TOUR DU PÈRE : LE CARACTÈRE RELIGIEUX DU PÈRE
DANS LA THÉORIE PSYCHANALYTIQUE LACANIENNE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

OLIVIER MASSON

JANVIER 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

En préambule à ce mémoire, nous souhaitons adresser nos remerciements les plus sincères à toutes les personnes, de proche et de loin, qui nous ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de ce travail. En premier lieu, nous remercions le professeur Jacques Pierre, directeur de la présente recherche, pour les judicieux conseils et l'appui qu'il a bien voulu nous adresser tout au long de la réalisation de ce mémoire. Nous aimerions également porter une attention toute particulière aux très concrets *toc toc* qu'émettaient son valeureux bureau lorsque notre directeur avait la finesse de le cogner adroitement de son poing de maître pour nous ramener au sacro-saint lieu du réel.

Nous désirons également exprimer notre gratitude au professeur Guy Ménard, directeur du département de sciences des religions de l'UQÀM, et à son futé caractère de félin qui, sur le plan administratif et personnel, aura significativement facilité la réalisation de la présente recherche. Nous profitons également de cette opportunité pour remercier *Talisker Scotch Whisky Distillery* d'avoir gracieusement animé nos soirées.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| LISTE DES FIGURES..... | vii |
| LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES SIGLES | ix |
| RÉSUMÉ..... | xi |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| CHAPITRE I | |
| LA THÈSE DU DÉCLIN DU PÈRE. TENANTS ET ABOUTISSANTS | 15 |
| 1.1 Lacan et les sciences sociales..... | 15 |
| 1.2 Les complexes familiaux | 19 |
| 1.3 Un Lacan pas tout à fait freudien..... | 22 |
| 1.4 Le complexe de sevrage..... | 24 |
| 1.5 Le complexe d'intrusion | 25 |
| 1.6 Le complexe d'Œdipe..... | 26 |
| 1.7 Les conditions sociales de l'œdipisme..... | 28 |
| CHAPITRE II | |
| LE RETOUR À FREUD | 31 |
| 2.1 De Durkheim à Lévi-Strauss..... | 31 |
| 2.2 La transcendance de l'imaginaire par le symbolique..... | 36 |
| 2.3 Le désir inconscient | 38 |
| 2.4 L'inconscient..... | 43 |
| 2.5 Le <i>nom du père</i> et le <i>mana</i> | 47 |

| | | |
|--------------|---------------------------------------|----|
| 2.6 | Un signifiant d'exception..... | 49 |
| 2.7 | Le meurtre du père | 53 |
| CHAPITRE III | | |
| | DU MYTHE D'ŒDIPE À SON COMPLEXE | 65 |
| 3.1 | Le mythe d'Œdipe..... | 65 |
| 3.2 | Le mythe et le rite | 70 |
| 3.3 | L'énoncé et son énonciation..... | 72 |
| 3.4 | Le complexe d'Œdipe | 77 |
| | CONCLUSION | 89 |
| | BIBLIOGRAPHIE | 97 |

LISTE DES FIGURES

| | |
|--------------------------|----|
| Figure 1 - Schéma L..... | 10 |
|--------------------------|----|

LISTE DES ABRÉVIATION ET DES SIGLES

- L I Livre I du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1975, *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris : Éditions du Seuil, 436 p.
- L II Livre II du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1978, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Paris : Éditions du Seuil, 448 p.
- L III Livre III du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1981, *Les psychoses* (1955-1956), Paris : Éditions du Seuil, 363 p.
- L IV Livre IV du *Séminaire* de Jacques Lacan, 1994, *La relation d'objet* (1956-1957), Paris : Éditions du Seuil, 441 p.
- L V Livre V du *Séminaire*, 1998, *Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris : Éditions du Seuil, 517 p.
- L VII Livre VII du *Séminaire*, 1986, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris : Éditions du Seuil, 374 p.
- L VIII Livre VIII du *Séminaire* de Jacques Lacan, 2001, *Le transfert* (1961-1962), Paris : Éditions du Seuil, 467 p.
- É Écrits de Jacques Lacan, 1966, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Champ freudien », 923 p.
- DR « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » de Jacques Lacan, 1966, *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, p. 237-322
- MI « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose » de Jacques Lacan, 1978, *Ornicar?* n° 17-18, Paris : Éditions du Seuil, p. 290-307
- CF Les complexes familiaux dans la formation de l'individu essai d'analyse d'une fonction en psychologie de Jacques Lacan, 1984 (1938), Paris : Navarin Éditeur, 112 p.
- MM « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss, 1950, *Sociologie et Anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France, p. X-LII

RÉSUMÉ

Proposant une lecture de la théorie psychanalytique lacanienne entre 1938 et 1957, le mémoire interroge le caractère religieux du père, notion centrale à la psychanalyse depuis ses fondements. En dévoilant les liens qui unissent la psychanalyse avec les sciences sociales, il veut montrer, en outre, que la valeur religieuse accordée au père nous donne la véritable mesure du *retour à Freud* qu'opère J. Lacan à partir de 1953.

En ce sens, nous relèverons que dans le cadre du paradigme structural que C. Lévi-Strauss commence à appliquer à l'anthropologie, Lacan congédie définitivement la thèse durkheimienne du déclin du père au profit d'une conception symbolique de la fonction paternelle. En troquant ainsi la théorie de Durkheim pour celle de Lévi-Strauss, le psychanalyste modifie également la nature de la charge religieuse relative au père. Si en 1938, la valeur religieuse du père était associée au transfert du caractère sacré de la propriété collective vers le patrimoine et son chef, à partir de 1953, Lacan l'associe désormais au *nom du père* qu'il range parmi les notions de type *mana*, offrant ainsi une variante religieuse occidentale de l'*esprit des choses*. Dès lors, en présentant les caractéristiques du *nom du père* au sein de la pensée de Lacan, nous serons en mesure de montrer en quoi la fonction religieuse du père est celle de servir de fondement inconscient à partir duquel la pensée symbolique peut s'exercer.

Au final, l'analyse du complexe d'Œdipe nous permettra de mesurer toute l'ampleur de l'influence de l'analyse structurale sur la clinique du cas et du social du psychanalyste, tout en montrant l'importance du mythe et du rite dans sa théorie. Au terme de notre analyse de l'œdipe, nous serons en mesure de dévoiler en quoi la fonction paternelle est en fait une fonction langagière.

MOTS CLÉS

Noms du père, mana, sacré, Lacan, Lévi-Strauss, Durkheim

INTRODUCTION

Montrer le soleil du doigt suffit à justifier le mot, non à le transformer en objet scientifique.

– Camille Tarot

Commenter un texte, c'est comme faire une analyse.

– Jacques Lacan

Malgré la rareté des références explicites à leurs sources, les textes et conférences de Jacques Lacan ne sont pas autoréférentiels. Là où certains voient dans leur auteur un illuminé sorti d'un peu nulle part, nous reconnaissons, quant à nous, un intellectuel profondément marqué par les courants intellectuels de son temps et surtout un véritable passeur qui n'a pas hésité, au risque de la marginalité, à traverser les frontières disciplinaires. Si la majorité des travaux portant sur le corpus lacanien cite volontiers les références de celui-ci à la philosophie de Hegel et de Heidegger dans la théorie psychanalytique, peu de ceux-ci révèlent son lien intime avec les sciences sociales. Pourtant, Durkheim, Malinowski, Mauss, Lévi-Strauss sont des chercheurs aux travaux desquels Lacan puise abondamment dès ses premiers textes. À la suite de Markos Zafiropoulos, dont nous nous inspirons grandement pour notre propre recherche, nous soutenons que « l'œuvre de Lacan est directement liée au développement du champ scientifique français et *spécialement à celui des sciences sociales* » (2008, p. 84).

D'un point de vue historique, les travaux de Lacan se situent en effet au tournant d'un changement de paradigme sociologique qui voit la perte d'influence des travaux du père fondateur de la sociologie française, Émile Durkheim, et le succès grandissant des travaux de son neveu, Marcel Mauss, et ceux de Claude Lévi-Strauss nouvellement arrivé du continent sud-américain et fondateur, comme on sait, du courant structural en anthropologie.

Il ne s'agira pas ici de retracer tous les rapports qu'entretiennent la psychanalyse et les sciences sociales. Nous concentrerons nos efforts sur les liens de la thèse lacanienne sur la question du père avec ses sources sociologiques. À partir de la question du père, nous verrons que Lacan n'échappe pas au mouvement général en sciences sociales qui mène les chercheurs à basculer des travaux de Durkheim à ceux de Lévi-Strauss. En effet, s'il est juste d'affirmer que de 1938 à 1950, la clinique du cas et du social chez Lacan dépend de la thèse durkheimienne selon laquelle la contraction familiale entraînerait avec elle le déclin progressif de l'autorité du père, en revanche, il faut aussi souligner du même souffle le changement radical que va connaître le fondement de la clinique à partir de 1953, date de son *retour à Freud*.

En effet, à partir de sa conférence intitulée « Le mythe individuel du névrosé », Lacan adopte une nouvelle approche inspirée par les travaux de Lévi-Strauss; travaux auxquels il fera référence explicitement en mettant l'accent non plus sur le déclin réel ou imaginaire de l'autorité du père au sein de la société, mais sur sa fonction symbolique. Plus qu'un simple détail au sein de la théorie psychanalytique lacanienne, la question du père se révèle être un véritable point de pivot à partir duquel Lacan va exécuter son *retour à Freud*. Grâce à l'inspiration théorique nouvelle de l'anthropologie structurale, la question du père offre au psychanalyste la possibilité d'appliquer à un sujet particulier le découpage général qu'il effectue, à cette époque, entre les registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. À partir de la distinction qu'il opère entre ces trois registres dans sa réflexion sur la question du père, Lacan mettra désormais de côté la thèse durkheimienne du déclin social de l'imgo paternelle pour mettre l'accent sur l'impossibilité structurale de l'adéquation du registre du réel avec celui du symbolique. C'est à travers sa réflexion sur le père que Lacan va relever cette inadéquation structurelle d'où résulte un reste qu'il appellera, quelques années plus tard,

objet (a), à l'origine « du séisme que Lacan introduit dans le monde analytique » (Assoun, 2010, p. 70) et qui sera, à partir de sa découverte, l'objet central de sa réflexion.

Si, comme l'affirme Markos Zafiroopoulos (2001, p. 23), le changement dans la conception du père chez Lacan apparaît comme un moment charnière dans l'évolution de sa théorie psychanalytique, nous soutenons, pour notre part, que c'est la valeur religieuse que le psychanalyste attribue au père qui nous donne la véritable mesure du changement. Dans l'approche durkheimienne, le transfert du caractère sacré de la propriété collective vers le patrimoine et son chef est effectivement à l'origine de la famille paternelle. Dans la seconde approche inspirée de la lecture lévistraussienne de Mauss, par contre, Lacan associe le *nom du père* au *mana*, offrant ainsi une variante religieuse occidentale de l'*esprit des choses* mélanésien. Ainsi, en troquant la théorie de Durkheim pour celle de Lévi-Strauss, lors de son *retour à Freud*, le psychanalyste modifie également la nature de la charge religieuse relative au père. Associé aux phénomènes de la magie « qui s'expliquent comme ceux de la religion » (Mauss, 1968, p. 22), le *mana*, chez Mauss, représente « la force du rite [...] la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler : c'est ce qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien à la mer » (1950, p. 104). Dans la mesure où « [i]l est probablement exact de dire que le sacré est une espèce dont le mana est le genre » (*ibid.*, p. 112), Mauss voit dans le *mana* le fait premier du religieux, là où Durkheim voyait le *sacré* (Gauthier, 2010, p. 114).

Suite au décès de Mauss, Lévi-Strauss révélera toute l'ampleur heuristique des notions de types *mana* en y consacrant la quasi-totalité de son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950). Tout en critiquant l'usage épistémologique que son aîné fait des notions de type *mana* (*hau* maori, *orenda* iroquois, *wakan* sioux, *manitou* algonkin, etc.), lui reprochant de s'être « laissé mystifier par la pensée indigène » (MM, p. XXXIX), Lévi-Strauss cherche à « atteindre la réalité sous-jacente » (*ibid.*) qui se cache derrière ces notions par le biais de l'analyse structurale. Ainsi, en traitant les phénomènes magiques par l'entremise du langage, il définit cette « force par excellence » qu'avait identifiée Mauss comme « l'expression inconsciente d'une *fonction sémantique* dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, p. XLIX). Ainsi, en traduisant la conception de Mauss de son expression originale dans les termes « d'une logique symbolique qui résume les lois les plus générales

du langage » (MM, p. L), Lévi-Strauss représente les notions de type *mana* comme autant de signifiants flottants qui permettent de résoudre l'inadéquation structurelle entre le signifiant et le signifié, « résorbable pour l'entendement divin seul » (MM, p. XLIX). En d'autres mots, la force de nature religieuse que Mauss avait reconnue dans le *mana* se loge, selon Lévi-Strauss, dans sa capacité, en tant que signifiant flottant, à se charger de n'importe quel contenu de manière à ce que « le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans [un] rapport de complémentarité » (MM, p. XLIX).

En ce sens, les notions de type *mana* « aussi diverses qu'elles puissent être » (*ibid.*), mais surtout, qui « ne dispara[issent] pas dans notre mentalité et dans notre forme de société » (*ibid.*), servent de fondement inconscient à partir duquel la pensée symbolique peut s'exercer, c'est-à-dire à « fonder des systèmes réfléchis et officiels d'interprétation » (MM, p. XLIV). Dans la mesure où Lacan affirme que « [c]'est dans le *nom du père*, qu'il faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (É, p. 278), nous sommes donc tenu, à partir de l'analyse lévi-straussienne de notions comme le *mana*, de ranger le *nom du père* parmi ces notions nécessaires à l'exercice de la pensée symbolique. Il nous reste à voir comment Lacan peut associer le *nom du père* à l'exercice de la pensée symbolique et de là au *mana*.

À partir de ce bref préambule, on comprend que l'objectif de ce mémoire n'est pas de traiter de Lacan et de la religion au sens large, d'ériger le psychanalyste au rang de théologien ou pire encore, de traiter la psychanalyse comme une religion. Il s'agit plutôt de révéler ce que Durkheim appelait, dans une lettre à son neveu, la « religiosité » (1999, p. 165) du père, c'est-à-dire son « caractère religieux » (*idem.*) et qui se trouve incidemment au centre de la théorie psychanalytique lacanienne. Étant donné la rareté, voire l'inexistence, de travaux consacrés à ce sujet, sans parler du fait que l'objet des sciences des religions est « sans doute le plus controversé, le plus conflictuel et le plus méconnu qui soit dans nos sociétés » (Tarot, 2008, p. 25), nous croyons pertinent, en guise d'introduction, de prendre le temps d'explicitier la conception que Lacan se fait du phénomène religieux.

D'abord lecteur avéré de Durkheim et puis de Lévi-Strauss, le psychanalyste se révèle comme la personne toute désignée pour penser le phénomène religieux. En effet, comme le

soutient Camille Tarot dans son œuvre monumentale *Le symbolique et le sacré*, « pour comprendre le problème religieux dans son principe et son devenir, il faut y entrer et par le symbolique et par le sacré » (2008, p. 29). En intégrant la notion de symbolique inspiré par Lévi-Strauss à sa conception du phénomène religieux fondé sur la notion de sacré qu'il tient de Durkheim, Lacan est ainsi en mesure de cerner, à l'intérieur de la théorie psychanalytique, toute l'ampleur de la problématique religieuse.

Selon Lucien Scubla, tout en prenant appui sur la théorie de Lévi-Strauss, Lacan aurait dépassé les insuffisances de son approche (Scubla, 2011, p. 254). Sans pour autant sortir des sentiers tracés par l'anthropologie structurale, Lacan, en rétablissant le religieux au fondement du symbolique, procède, en effet, à la « réhabilitation d'une thèse cardinale de Durkheim et de Mauss dont Lévi-Strauss avait cru pouvoir se défaire » (Scubla, 2011, p. 264). L'analyse structurale de la culture en tant que fait symbolique telle que Lévi-Strauss va la penser a eu pour conséquence de destituer le religieux de son rôle de fondement du social. Selon le modèle lévi-straussien du « tout symbolique », la religion, en tant qu'elle constitue un effet des systèmes culturels liés à la pensée symbolique, « n'a rien de spécifique puisqu'elle dépend de tous les autres systèmes symboliques » (Tarot, 2008, p. 45). En ce sens, il n'y a pas, selon Lévi-Strauss, de contenus religieux, mais uniquement des formes, des structures, prises parmi toutes les autres. En ne reconnaissant pas d'objets religieux, c'est-à-dire en niant toute spécificité et autonomie au phénomène religieux, Lévi-Strauss entend bien le dissoudre entièrement dans le symbolique.

En effet, là où, jadis, Durkheim plaçait le religieux à l'origine de l'instauration de la société, Lévi-Strauss croit que le principe de réciprocité constitutif des échanges « suffit à constituer des sociétés stables » (Scubla, 2011, p. 254). En ce sens, on comprend la raison pour laquelle certains auteurs ont pu définir *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss, 1947) comme une véritable « machine de guerre » (Scubla, 2011, p. 253) dressée contre *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912). Tout se passe effectivement comme si, dans sa thèse de doctorat, Lévi-Strauss souhaitait montrer que « le religieux, que Durkheim plaçait au fondement du social, est en réalité superflu » (Scubla, 2011, p. 254). Se disant lui-même « quelqu'un qu'aucune inquiétude religieuse n'a jamais effleuré » (Lévi-Strauss, 1971, p. 615), l'anthropologue fait reposer le phénomène religieux

sur un « sentiment » qui relève de « l'irrationnel », de « l'affectivité » et des « passions » (Tarot, 2008, p. 545). En effet, Lévi-Strauss ne considère à aucun moment de son œuvre que le phénomène religieux puisse contenir une dimension sociale et objective, le privant du même coup de tout rôle fondateur.

Cette absence de considération de la part de Lévi-Strauss pour la question religieuse se fait donc à l'encontre de la sociologie durkheimienne, dont Lacan fut un lecteur enthousiaste. En plaçant le sacré au centre du phénomène social dans sa définition du religieux, Durkheim se donne les moyens de distinguer la religion des autres systèmes sociaux (Tarot, 2008, p. 280). En définissant la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives aux choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent une communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (1968, p. 65), Durkheim fait du religieux et de son objet, le sacré, le fondement du social. Bien que plusieurs aient reproché à la définition durkheimienne de pousser à l'extrême l'opposition entre le sacré et le profane tandis que « l'analyse des modes de symbolisation montre des continuums plus complexes » (Tarot, 2008, p. 685), la définition durkheimienne de la religion « demeure la base de toute étude scientifique du religieux » (Scubla cité dans Tarot, 2008, p. 17).

Or, même après son abandon de la thèse durkheimienne sur le déclin du père, Lacan n'en continuera pas moins de faire référence à sa théorie sur le sacré et la religion. Contrairement à Lévi-Strauss qui tente par tous les moyens de dissoudre le sacré dans le symbolisme, Lacan lui reconnaît sa spécificité et sa fonction. En accord avec la définition de Durkheim, la conception lacanienne du religieux est à la fois substantielle et fonctionnelle. En effet, comme chez son prédécesseur pour qui « le sacré renvoie tantôt à une substance tantôt à une structure » (Tarot, 2008, p. 685), le sacré chez Lacan est considéré à la fois « comme une substance qu'on touche et structurante au point de rester comme une matrice informante » (*ibid.*).

La spécificité que Lacan attribue au sacré se révèle bien dans un commentaire qu'il fait dans le quatrième livre du *Séminaire*. À l'*Ecclésiaste* qui indique que « [l']insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu » (L IV, p. 364), Lacan répond « qu'il est à proprement insensé de dire dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, tout simplement parce qu'il est

insensé de dire quelque chose qui est contradictoire avec l'articulation même du langage » (*ibid.*) À ceux qui pourraient voir dans ce commentaire la preuve inéluctable du théisme du psychanalyste, il répond du tac au tac que « ce n'est pas une profession de déisme que je suis là entrain de faire » (*ibid.*). En effet, loin de déduire le sacré du divin comme le veulent les positions idéalistes (Tarot, 2008, p. 50), chez Lacan, « c'est le divin qui vient du continent enfoui ou éreinté du sacré » (*ibid.*). Ainsi, si Dieu existe selon Lacan, c'est qu'il est essentiel à l'articulation du langage. Non pas que Dieu aurait fait don de la parole à l'humain ; Dieu, en tant que symbole à valeur symbolique nulle, sert de support à la pensée symbolique. Ainsi, Lacan attribue une réalité à l'existence de l'objet religieux du fait de sa fonction.

Dans un autre passage, le psychanalyste, tout en reconnaissant la légitimité du sacré, en explicite la fonction : « Le sacré a toujours des raisons d'être. Pourquoi y a-t-il toujours un endroit où il faut que les paroles s'arrêtent ? Peut-être pour qu'elles subsistent dans cette enceinte. » (L II, p. 316) Le sacré chez Lacan est donc quelque chose qui marque la limite du sens. Selon la perspective sémiotique du symbolique qu'il partage avec les structuralistes, Lacan considère les choses sacrées comme des « choses séparées, marquées par une frontière qui délimite deux ensembles hétérogènes » (Scubla cité dans Tarot, 2008, p. 17). Mais si, selon la conception sémiotique du symbolique, « [l]e sens naît là où cesse l'arbitraire, au point où le signe est différentiel » (Tarot, 2008, p. 87), Lacan fait un pas de plus en attribuant au sacré ce qui permet au système symbolique de se mettre en place. En effet, affirmer que « les signes signifient parce qu'ils entrent dans un système » (*ibid.*), laisse entière la question de l'origine du symbolique. Là où Lévi-Strauss ne se risque pas à « édifier des hypothèses sur l'origine des institutions humaines » (1947, p. 544), s'en tenant à considérer le symbolisme « comme une condition *a priori* » (1947, p. 526) de la culture, Lacan considère le religieux comme condition de possibilité du système symbolique :

Il faut à une créature quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui la constitue, à proprement parler, comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains [...] c'est ce qu'on appelle la fonction du sacré, qui est au-delà de la relation imaginaire. (L I, p. 272)

Avec Lacan, le sacré, en retrouvant cette dignité d'objet que lui avait donné Durkheim dans sa définition de la religion, retrouve, du même coup, son statut de fondement du phénomène

social. En effet, tout en soutenant Lévi-Strauss qui affirme que le symbolisme recouvre toutes les institutions humaines, Lacan attribue au sacré un rôle fondationnel par rapport à la pensée symbolique. Ainsi, en intégrant le symbolique, tel qu'il a été pensé par Lévi-Strauss, sans pour autant congédier le sacré qu'il tient de Durkheim, Lacan arrive ainsi à prendre la mesure du problème religieux.

Si Lacan a réussi à conceptualiser le phénomène religieux de la sorte, c'est donc, en partie, grâce à la notion de *symbolique* qu'il emprunte à Lévi-Strauss, mais dont il va aussi infléchir le contenu lors de son *retour à Freud*. Bien que ces deux termes soient parents, le statut que le psychanalyste et l'anthropologue leur confèrent diffère, en effet, largement. Dans un premier temps, Lévi-Strauss, dans son article « L'efficacité symbolique » (1949), définit ce qu'il entend par symbolisme essentiellement par la « fonction symbolique ». En somme, cette fonction constitue « le pouvoir d'utiliser des symboles ou des signes, c'est-à-dire des choses permettant de désigner d'autres choses en l'absence même de ces choses » (Scubla, 2011, p. 261). Cette définition plutôt classique du symbolisme, dont Lacan pourrait au demeurant se réclamer, ne satisfait toutefois pas pleinement l'anthropologue. L'année suivante dans « L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss précise sa conception du symbolisme en l'adossant à une vision strictement communicationnelle du langage. De ce fait, il réduit le symbolisme à la communication animée par les principes d'*échange* et de *réciprocité*, « comme si les lois structurales se ramenaient toutes à celles des systèmes de parenté et d'alliance » (Scubla, 2011, p. 262) que Lévi-Strauss avait identifiées dans sa thèse de doctorat.

Contrairement au symbolisme lévi-straussien qui se résume à l'*échange* et la *réciprocité* qu'il dit *immédiate*, la notion lacanienne de symbolique, quant à elle, est de nature transcendante. En effet, si les deux penseurs font reposer leur notion respective sur le langage, les conceptions qu'ils se font l'un et l'autre de ce dernier divergent largement. Tandis que Lévi-Strauss conçoit le langage selon la seule dimension communicationnelle, c'est-à-dire en l'appuyant essentiellement sur l'échange réciproque de signes entre deux locuteurs, Lacan, dans une conférence fondatrice de son renouveau théorique, affirme qu'il souhaite ardemment « dissiper définitivement le malentendu du langage-signe, source en ce domaine des confusions du discours comme des malfaçons de la parole » (DR, p. 296).

Contrairement à la conception de Lévi-Strauss, la dimension communicationnelle n'est, selon le psychanalyste, qu'un élément de second plan du langage. Pour ce dernier, la parole « même à l'extrême de son usure, garde sa valeur de tessère » (DR, p. 251). En ce sens, aussi dégradée soit son état, la parole conserve toujours sa valeur symbolique. En effet, « [m]ême s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité ; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage » (DR, p. 251-252). Ainsi, selon Lacan, contrairement à ce que peut en penser Lévi-Strauss, la fonction symbolique de la parole, qui est sa dimension incorruptible, n'est pas de communiquer, d'échanger des signes entre deux locuteurs, mais bien de constituer un don (DR, p. 272) au sens maussien du terme.

Ainsi, à partir de ces deux visions diamétralement opposées du langage, on peut voir comment le symbolisme lévistraussien et le symbolique lacanien, tout en partageant une fonction commune qui consiste à représenter une chose par une autre, divergent largement. Tandis que Lévi-Strauss utilise le symbolisme en se basant sur le principe de la réciprocité de l'échange à l'origine de la structure de la parenté pour congédier la notion de *hau* utilisée par Mauss pour expliquer la logique du don en trois obligations, Lacan, pour sa part, fait du don le principe fondamental de la parole. Tandis que l'anthropologue accuse Mauss de morceler l'échange, « principe opérant la synthèse immédiate de moi et d'autrui » (Scubla, 2011, p. 254), le symbolique chez Lacan, « loin de se confondre avec la réciprocité, s'oppose à lui » (Scubla, 2011, p. 262).

Bien qu'il ne partage visiblement pas la timidité de Lévi-Strauss à l'égard du phénomène religieux et de la transcendance, Lacan est néanmoins au fait de la nature du sentiment de l'anthropologue : « Lévi-Strauss craint que sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. » (L II, p. 48) En effet, quelques séances après avoir évoqué l'horreur de l'anthropologue à l'égard de la transcendance, Lacan introduit pour la première fois le schéma L (L II, p. 284) dans lequel le caractère transcendant du symbolique apparaît en toutes lettres. À l'intérieur de cette illustration de la structure du sujet de l'inconscient, en tant qu'il dépend du discours de l'Autre, le sujet se trouve « tiré aux quatre coins du schéma » (É, p. 549). À l'aide de quatre

lettres placées à chacune des extrémités d'un carré, le psychanalyste représente le sujet de l'inconscient en « S, son ineffable et stupide existence, *a*, ses objets, *a'*, son moi, à savoir ce qui se reflète de sa forme dans ses objets, et A le lieu d'où peut se poser à lui la question de son existence » (*ibid.*).

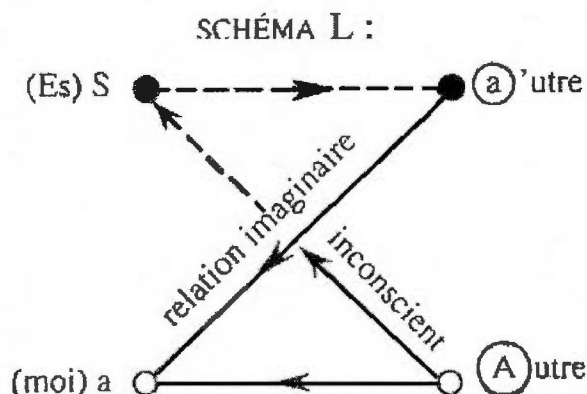


Figure 1 - Schéma L

On retrouve donc au sein du schéma L deux axes qui forment une perpendiculaire. Tandis que le premier axe représente la relation imaginaire entre *a* et *a'*, c'est-à-dire entre l'autre et moi, le second axe entre le sujet et l'Autre est celui du symbolique. L'axe *a*-*a'* est dit imaginaire puisque chacun de ses termes se trouve à être l'image en miroir de l'autre. Dans la mesure où la relation entre moi et l'autre est animée par les principes de l'échange et de la réciprocité, elle est celle de la communication. En ce sens, le symbolisme de Lévi-Strauss dans la pensée de Lacan relève du registre de l'imaginaire. À juste titre, Jacques-Alain Miller commentait le schéma L en indiquant que « [l]a symétrie ou réciprocité appartient au registre imaginaire » (É, p. 904). À la relation imaginaire qui correspond au symbolisme lévi-straussien, Lacan ajoute une seconde, celle du symbolique, qui a pour fonction de déterminer la première.

Dans le schéma L, la transcendance du symbolique est représentée par le fait que l'action entre A-S, illustrée par des flèches, ne s'exerce pas de manière symétrique. En effet, A est transcendant dans la mesure où il n'est déterminé par aucun des autres termes. En ce

sens, il « est le seul terme du quatuor d'où partent deux flèches et où, par suite, aucune n'arrive » (Scubla, 2011, p. 263). En tant que quatrième terme, *A* occupe la position du Tiers indéterminé, mais déterminant. Dans la mesure où la relation symbolique « traverse le précédent, le gouverne et l'encadre » (*ibid.*), « l'imaginaire est d'emblée englobé par le symbolique » (*ibid.*). Du fait de la transcendance du symbolique sur l'imaginaire, entre moi et l'autre se trouve ce que Lacan nomme le « mur du langage ». Cette frontière langagière signifie qu'en tant que tiers, le langage est aussi bien un médium qui permet l'échange qu'une limite à laquelle le sujet se bute. En ce sens, la définition du symbolique de Lacan, s'appuyant sur le langage, conjoint à la fois la notion de sacré, c'est-à-dire « ce qui sépare et repousse » (Tarot, 2008, p. 212) et de symbolique au sens classique de ce « qui relie et substitue » (*ibid.*).

Cette conception du langage d'où provient le symbolique est la cause chez certains auteurs en sciences sociales d'une croyance selon laquelle Lacan, à l'instar de Lévi-Strauss, tenterait de remplacer le religieux par le symbolique. Comme nous l'avons vu, l'utilisation du terme sacré par Lacan, la reconnaissance de sa spécificité et de sa fonction au sein du langage et la différence entre les notions de symbolique et de symbolisme contredit tout à fait cette thèse. De manière plus nuancée cette fois, Lucien Scubla se demande, quant à lui, « si le symbolique [de Lacan], plutôt qu'une instance qui rendrait le religieux [...] obsolète dans les sciences sociales [...] ne serait pas seulement un nouvel avatar du sacré » (2011, p. 267). En réduisant ainsi le sacré au symbolique, Lacan réintroduirait de manière voilée et scientifiquement correcte le sacré, « sans se donner la peine d'en retravailler le concept » (Scubla, 2011, p. 267).

Même si nous pensons que l'enchevêtrement du sacré — « ce qui sépare et repousse » — et du symbolique — « ce qui relie et substitue » — peut porter à confusion chez Lacan et mener, dans une certaine mesure, à une réduction du sacré au symbolique, nous refusons de prendre le parti opposé en cédant à l'impératif de Descombes qui appelle justement à « renoncer à ce prestigieux “symbolique” pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré » (1980, p. 94). Bien que la notion de sacré dans la théorie psychanalytique lacanienne nécessite d'être davantage développée pour elle-même, nous ne croyons pas pour autant que la notion de symbolique nuise à la

pérennité de l'objet religieux. Au contraire, cette difficulté à distinguer de manière définitive les notions de sacré et de symbolique, bien loin d'être une raison pour motiver l'abandon de l'usage du symbolique, apparaît plutôt conforme avec la nature de l'objet religieux qui « est toujours immédiatement pris dans une construction symbolique » (Tarot, 2008, p. 222). Ce qui signifie qu'il est constamment « exposé à la polysémie des appellations, des usages et des pratiques en situation, des transmissions, des réinterprétations et des substitutions » (*ibid.*).

Effectivement, il semblerait bien que, en dépit du fait que l'objet religieux soit éminemment difficile à cerner, le sacré ait la bien mauvaise habitude de resurgir dès qu'on s'en croyait débarrassé. Lévi-Strauss lui-même, malgré toutes les précautions qu'il a prises pour évacuer le phénomène religieux, craignait, comme le mentionne Lacan, de le voir réapparaître sous une nouvelle forme : « Il ne veut pas que le symbole, même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque. » (L II, p. 48) Cela étant dit, nous croyons qu'en révélant le caractère religieux que Lacan attribue au père et en soulignant son importance au sein de la théorie psychanalytique lacanienne, nous serons en mesure de contribuer à la grande entreprise qui consiste à définir le phénomène religieux à laquelle s'exercent les sciences des religions depuis leur origine. Dans la mesure où définir signifie, au sens étymologique du terme, marquer des frontières, nous nous présentons volontiers comme un arpenteur posant des balises dans un territoire laissé en friche.

Au terme de cette analyse liminaire de la conception lacanienne du phénomène religieux par le biais du sacré durkheimien et du symbolisme lévi-straussien, nous voyons déjà se profiler devant nous les liens que la théorie psychanalytique de Lacan entretient avec les sciences sociales. En restituant les sources de celui-ci, nous pensons être en mesure de révéler toute une dimension de la conception du phénomène religieux qui n'est que très rarement évoquée. « Parce que la comparaison est en sciences sociales ce que l'expérimentation est en sciences de la nature » (Tarot, 2008, p. 38), la méthode comparative que nous avons utilisée dans cette introduction sera privilégiée tout au long du mémoire. En relisant les textes de Lacan à travers Durkheim et Lévi-Strauss, nous serons en mesure de montrer, d'une part, la dette qui lie la théorie psychanalytique aux sciences sociales et, d'autre part, la nécessité d'avoir recours à la question religieuse pour reconnaître la valeur que Lacan accorde au père.

Le mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier chapitre se concentrera sur la théorie psychanalytique lacanienne antérieure au *retour à Freud* que nous qualifions, à la suite de Zafiroopoulos de *moment durkheimien*. À partir du texte « Les complexes familiaux » publié dans l'*Encyclopédie Française* en 1938 et qui constitue la contribution principale de Lacan au champ psychanalytique avant 1953, nous établirons les rapports étroits qu'entretient la thèse lacanienne du déclin de l'imaginaire du père avec la thèse sociologique durkheimienne de la contraction de la famille et du déclin de son chef. À l'aide de l'histoire durkheimienne de la famille à laquelle souscrit entièrement Lacan en la plaçant au fondement de sa clinique du cas et du social, le psychanalyste, à l'instar du sociologue, associera le transfert du caractère sacré de la propriété collective à la base de la forme primitive de la famille vers la figure du père. En s'appuyant toujours sur la thèse durkheimienne, Lacan attribuera alors la dimension fondamentale de la structuration subjective à l'imaginaire paternelle qui, elle-même, dépendrait de la valeur sociale accordée au père. De cette façon, lors de son moment durkheimien, le psychanalyste attribue la perte de valeur sociale accordée au père au sein de la famille moderne, qui se traduit en termes durkheimiens par la perte du sacré, au malaise moderne responsable de la « grand névrose contemporaine » (CF, p. 69).

Au chapitre suivant, nous nous consacrerons à la seconde conception du père chez Lacan, inspirée celle-là par l'analyse structurale de Lévi-Strauss, conception qu'il développe à partir des textes fondateurs du *retour à Freud* que sont « Le mythe individuel du névrosé », « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » et les quatre premiers livres du *Séminaire*. À partir de 1953, Lacan mettra de côté la thèse durkheimienne du déclin de l'imaginaire paternelle pour mettre l'accent, à l'aide de la notion de *nom du père*, sur sa fonction symbolique. À l'aide de l'interprétation de Lévi-Strauss des notions de types *mana* que l'anthropologue associe « à la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (MM, p. XLIX), Lacan reconnaîtra dans le *nom du père* le « support de la fonction symbolique » (DR, p. 278) l'associant du même coup au *mana*. À partir de l'analyse du *nom du père*, nous serons alors en mesure de définir le caractère religieux du père dans la conception lacanienne selon sa capacité à confiner la virtualité contenue dans l'arbitraire des choses. De plus, en distinguant la fonction symbolique du père de la personne réelle qui en chausse le signifiant, Lacan expliquera que si le père est en carence aujourd'hui, ce n'est pas parce que, dans la

modernité, il aurait été dépossédé de son caractère sacré, mais parce que « le père [réel] est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction » (É, p. 305).

Après avoir conclu le précédent chapitre sur la manière avec laquelle Freud, selon Lacan, explique à travers le mythe an-historique de *Totem et tabou* la naissance du père réel à partir du meurtre du père symbolique, il s'agira au troisième chapitre d'examiner, à l'aide du complexe d'Œdipe, de quelle manière la fonction du père s'actualise dans le temps historique où se situe le sujet. Ainsi, après avoir examiné la conception du complexe d'Œdipe lors de son moment durkheimien dans le premier chapitre, nous examinerons la version qu'il développera suite à son *retour à Freud*. L'analyse du complexe d'Œdipe revisité par Lacan nous permettra de mesurer toute l'ampleur de l'influence de l'analyse structurale sur la clinique du cas et du social du psychanalyste, tout en montrant l'importance du mythe et du rite dans sa théorie. Au terme de notre analyse de l'œdipe, nous serons en mesure de montrer en quoi la fonction paternelle est en fait une fonction langagière.

Finalement, nous refermerons notre analyse sur la question de la transcendance et de la position de tiers occupé par le père dans la théorie psychanalytique lacanienne. Nous montrerons en quoi cette transcendance repose sur la *trinité naturelle* du langage.

CHAPITRE I

LA THÈSE DU DÉCLIN DU PÈRE. TENANTS ET ABOUTISSANTS.

Va falloir mettre tes idiologies (sic) de côté.
- Ma mère

1.1 Lacan et les sciences sociales

Il ne s'agit pas ici de tracer tous les rapports qu'entretiennent la théorie lacanienne et les sciences sociales. Nous concentrerons nos efforts sur les liens à la fois explicites et implicites de la vision lacanienne sur la question du père avec ses sources sociologiques. Par-dessus tout, nous souhaitons mettre en évidence le peu de cas que les interprètes de l'œuvre de J. Lacan ont fait des sous-bassements sociologiques de cette dernière. Cette omission, voire même cette résistance à identifier convenablement les sources sociologiques et anthropologiques des travaux du psychanalyste, est à l'origine d'un malentendu majeur concernant la théorie lacanienne en général, mais, plus spécifiquement, concernant la question du père, qui perdure encore aujourd'hui. Se réclamant de J. Lacan, plusieurs auteurs en psychanalyse soutiennent, en effet, dans le contexte actuel, la thèse du déclin du père de famille. Markos Zafirooulos, qui a consacré deux ouvrages aux liens entre Lacan et les sciences sociales, attribue à ce qu'il appelle le *moment durkheimien* de ce dernier une importance qui « n'est pas seulement cruciale pour comprendre la genèse du corpus lacanien, mais pour véritablement saisir aussi ce qui se trouve reconduit de la thèse du déclin de la

famille patriarcale dans le champ psychanalytique d'aujourd'hui » (Zafiroopoulos, 2001, p. 11). En effet, c'est une chose d'entretenir un discours patriarcal, flirtant de proche en proche avec une sorte *d'appel au père* souvent autoritaire et absolu; cela en est une autre que d'utiliser faussement les écrits d'un psychanalyste reconnu comme Lacan afin de légitimer son propre discours.

Dans le paysage psychanalytique contemporain, Jacques-Alain Miller, responsable aux Éditions du Seuil de la publication des textes du *Séminaire* de Jacques Lacan, Elisabeth Roudinesco, historienne de la psychanalyse et Michel Plon qui ont respectivement écrit les articles « Nom-du-père » et « Patriarcat » du populaire *Dictionnaire de la psychanalyse*, véhiculent, encore aujourd'hui, l'idée selon laquelle Lacan aurait soutenu, tout le long de sa carrière, la thèse du déclin de l'imaginaire paternelle. Selon Miller, « Lacan [...] n'est pas aveugle à la décadence, à la ruine moderne du père [...] Non, il n'est pas aveugle à la décadence et à la ruine du père » (cité dans Zafiroopoulos, 1998, p. 10). Sans pour autant remettre en question l'ampleur du travail de Miller pour la théorie lacanienne, nous soutenons néanmoins, à l'instar de Zafiroopoulos, qu'il fait fausse route lorsqu'il met de l'avant la thèse du déclin du père.

Cette tendance psychanalytique n'est pas qu'un fait français. Nous la retrouvons également au Québec, où la psychanalyse est fréquemment utilisée, entre autres, dans les travaux de recherche en études littéraires. À titre d'exemple, François Ouellet, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur le roman moderne, et Lori Saint-Martin, professeure au Département d'études littéraires de l'UQÀM associée à l'Institut de recherches et d'études féministes, tout en ne partageant pas le même point de vue idéologique, s'accordent chacun à leur manière pour dire que « La théorie lacanienne redore le blason du père à un moment de perte de prestige » (Saint-Martin, 2010, p. 45). Cette thèse se retrouve également chez Willy Apollon, membre du Groupe interdisciplinaire freudien de recherche et d'intervention clinique et culturelle :

Hier, la paternité, et à travers elle la masculinité, s'adossait sur les garanties religieuses de nos choix de société. Aujourd'hui, l'absence de telles garanties tourne la paternité en un théâtre de la dérision, en ce qui concerne son rôle intrafamilial, parental et social. (Apollon, 1997, p. 61)

La thèse lacanienne du père humilié véhiculée en France comme au Québec dans le discours de ces successeurs, en plus d'accabler le père en lui-même, et le système familial à l'intérieur duquel il s'insère, toucherait l'ensemble de la société. Comme la cause de toutes les douleurs modernes et postmodernes, le déclin du père serait, selon les défenseurs de cette thèse, l'unique responsable du malaise dans la culture. En effet, « [l]a thèse socioclinique liant la désertion sociale du père de famille aux douleurs modernes du fils circule bien dans l'ensemble du champ psychanalytique » (Zafiropoulos, 2001, p. 14). Rien de plus clair chez Ouellet qui attribue la continuité entre la modernité et la postmodernité au déclin du père moderne et à sa disparition quasi complète en contexte de postmodernité. En ce sens, il affirme que « [l]a chute du père serait l'expression la plus caractéristique du monde postmoderne » (2002, p. 124). Plusieurs chercheurs, se fondant sur la psychanalyse lacanienne, font du déclin du père l'heureux élu des maux de toute une civilisation, le symptôme même de la décadence moderne qui ne serait pas sans rapport avec le désenchantement du monde. La perte du sacré, la rupture de l'unité associée aux sociétés traditionnelles seraient toutes les corollaires du déclin du père qui nous aurait projetés dans un monde où règnent le non-sens, la non-histoire, et dans lequel toute forme d'autorité aurait été évacuée. Au Québec, la Révolution tranquille et la sécularisation de la société qui se sont opérées ont entraîné « une perte du sacré et un rapport à l'autre [Père] devenu soudainement plus complexe » (Ouellet, 2002, p. 71).

Il n'y a pas que dans les discours patriarcaux mettant de l'avant une nostalgie d'un père mythique, où la thèse lacanienne du déclin du père est soutenue. Il est également possible de la retrouver dans le discours féministe, celui notamment de Lori Saint-Martin, *Au-delà du nom du père*. Bien que l'auteure s'inscrive en faux contre le discours patriarcal et les points d'ombre que sous-tend ce type de discours, elle partage néanmoins la thèse du déclin moderne du père. Partant du *pater familias* romain « puissant souverain qui a droit et de vie et de mort sur sa progéniture » (Saint-Martin, 2010, p. 31) jusqu'au père moderne qui aurait été destitué de son autorité et remplacé par une autorité parentale conjointe, l'auteure présente une version linéaire, bien qu'agitée de quelques soubresauts, de l'histoire du père en Occident et au Québec.

La prise en charge de la paternité par l'Église à travers l'institution du mariage, la condamnation de l'infanticide par cette même instance, la révolution qui porte les fils au pouvoir, le régicide qui tue l'image du roi de droit divin, l'urbanisation et l'industrialisation qui entraînent une reconfiguration de la famille, le déclin de la pratique religieuse, ainsi que la lutte des femmes sont tous des changements sociaux qui auraient entamer « le lent déclin de la puissance paternelle » et un « nouvel équilibre des pouvoirs » (Saint-Martin, 2010, p. 30). Aussi, bien qu'elle n'éveille pas la nostalgie d'un père mythique, mais célèbre son déclin, l'histoire du père que présente l'auteure est en tout point similaire à celle des tenants du discours patriarcal. Bien malgré elle, en reprenant la thèse du déclin du père, l'auteure se fait complice d'un discours auquel elle s'oppose. Ce qui le différencie de sa contrepartie patriarcale est la forme que prend son *appel au père*, invitant à une forme nouvelle de figure paternelle. En ce sens, bien que « plusieurs signes concrets montrent qu'il y a des changements [...] bien des signes indiquent que les nouveaux pères se font attendre » (Saint-Martin, 2010, p. 43).

Ainsi, que l'on accuse ou que l'on louange la psychanalyse lacanienne, il semblerait bien que tous s'accordent pour dire, à partir de la thèse du déclin du père, qu'elle « viserait à réintroduire l'image du père sous la forme d'une fonction essentielle à l'organisation de la famille » (Zafiroopoulos, 2001, p. 13). Mais, après avoir entendu les discours s'appuyant d'une manière ou d'une autre sur la psychanalyse lacanienne pour légitimer leur propos, il est maintenant temps d'examiner ce que les textes de Lacan disent vraiment sur la question du père. En effet, il est déplorable que F. Ouellet aussi bien que Saint-Martin citent rarement, pour ne pas dire jamais, les textes de Lacan à l'appui de leur thèse. Tout semble indiquer que leur discours renvoie davantage à une vague influence lacanienne plutôt qu'à un travail exhaustif sur la source première.

À partir de notre corpus théorique, la thèse que nous soutenons est que le discours de Lacan sur le père change radicalement à partir de 1953. S'il est vrai que le psychanalyste soutenait la thèse du déclin du père au début de sa carrière entre 1938 et 1950, la chose change à partir de son *retour à Freud* et de l'introduction dans sa théorie de la notion du *nom du père*. Afin de clarifier la position de Lacan à l'égard du père et de lever l'ambiguïté qui plane en la matière sur le corpus lacanien, nous croyons nécessaire de nous attarder à la thèse

du déclin du père qui précède son *retour à Freud* de manière à tracer ce qui l'oppose à la notion du *nom du père*.

1.2 Les complexes familiaux

Rappelons d'abord que la thèse du déclin du père formulée par Lacan date de 1938 dans un texte intitulé « Les complexes familiaux » publié dans l'*Encyclopédie Française*. Sous l'inspiration du père de la sociologie française, Émile Durkheim, auquel il emprunte des termes comme *contraction*, *famille conjugale* et *formes primitives de la famille*, Lacan explique l'origine sociale et non organique de la famille. À l'intérieur de ce texte, Lacan soutient effectivement que l'origine de la famille,

n'est pas à saisir dans une logique de « surplace » faisant prévaloir depuis toujours les formes d'une famille (père, mère, enfant(s)) réglée par les instincts, mais comme une contraction institutionnelle réalisée sous l'influence grandissante du mariage qui aurait au total réduit les formes primitives de la famille aux dimensions étroites de la « famille conjugale. (CF, p. 17)

À l'évidence, Lacan endosse l'histoire durkheimienne de la famille et la place au fondement de sa propre clinique. En tant qu'institution sociale, la famille aurait changé de forme à travers le temps. À l'instar de Durkheim, il pense alors que la famille conjugale qu'il associe directement à la modernité ne serait qu'une forme complexe de la forme élémentaire dans les sociétés traditionnelles. Dans cette optique, Lacan affirme « l'excellence du terme "famille conjugale", par lequel Durkheim [...] désigne la forme actuelle de cette institution familiale » (CF, p. 17). L'histoire durkheimienne de la famille, à laquelle souscrit Lacan, donne donc à voir la forme moderne de la famille, dite conjugale, comme la complexification graduelle de la forme primitive et paternelle de la famille.

Organisée selon la logique d'un communisme originaire, la famille primitive tenait non pas *aux liens du sang*, mais à celui de la propriété collective des choses unissant les membres d'un groupe large. Durkheim voit dans le communisme collectif une *nécessité logique* préalable à la propriété individuelle et à l'institution familiale telle que nous les connaissons aujourd'hui. Afin d'illustrer l'importance de la propriété collective au fondement de la famille, Durkheim donne l'exemple de la possession foncière : « c'est par groupes qu'on s'appropriait [...] le sol, qu'on procédait aux formalités que nous avons décrites, et [que] dès

lors tout le groupe bénéficiait des résultats de ces formalités » (Durkheim, 1950, p. 123). Par le rituel, un bout de terre est consacré et acquiert une spécificité par rapport au champ voisin. Cette qualité spécifique de la terre se transpose ensuite sur le groupe qui l'habite et qui acquiert, à travers la possession de cette terre, une spécificité par rapport aux autres groupes. C'est ainsi qu'à l'origine, selon Durkheim, c'est l'exploitation commune d'un certain domaine qui faisait que les parents étaient parents.

Puisque la forme primitive de la famille provient de la propriété collective et que « la propriété ne peut être propriété que si elle est respectée, c'est-à-dire sacrée » (Durkheim, 1893, p. 187), l'origine de la famille doit être considérée comme sacrée pour le père de la sociologie française. Rappelons, en effet, la thèse sur le sacré selon laquelle : « Les Dieux ne sont autre chose que des forces collectives incarnées, hypostasiées sous forme matérielle. » (Durkheim, 1893, p. 189) C'est précisément le transfert de ce caractère sacré de la propriété collective à la base de la forme primitive de la famille vers la figure du père qui serait, selon Durkheim, à l'origine de la forme paternelle de la famille.

Avec l'émergence du chef de famille, « tout ce qu'il pouvait y avoir de moral, de religieux, dans la *familia*, était comme concentré dans la personne du père [...] Le centre de gravité de la famille se trouva ainsi déplacé. Il passa des choses où il résidait dans une personne déterminée » (Durkheim, 1893, p. 193). La forme de la famille paternelle « comprenait le père, la mère et toutes les générations issues d'eux, sauf les filles et leurs descendants » (Durkheim, 1975, p. 35). En plaçant au-dessus des autres l'un des membres de la famille et en leur commandant de s'y soumettre, l'invention du chef de famille a rompu l'homogénéité du groupe familial primitif. Désormais, ce ne sont plus les choses qui gouvernent le groupe; mais la figure du père dans lequel est condensé le caractère sacré de la propriété collective. En succédant à la souveraineté des choses, l'éminence du père et de la puissance patriarcale apparaît aux yeux de Durkheim comme une conséquence logique découlant de la forme primitive puisqu'« elle en absorbe les qualités, au premier rang desquelles les vertus religieuses » (Zafiroopoulos, 2001, p. 69).

Succédant à la forme paternelle dans l'histoire durkheimienne de la famille, la forme conjugale, qui « ne comprend plus que le mari, la femme, les enfants mineurs et célibataires »

(Durkheim, 1975, p. 35), serait, le dernier type familial à s'être constitué. Cependant, bien que la famille conjugale résulte d'une contraction de la famille paternelle qui est liée « aux conditions les plus fondamentales du développement historique » (Durkheim, 1975, p. 40), la forme actuelle de la famille ne serait pas simplement l'évolution *normale* de la forme paternelle. Tandis que celle-ci était en continuité avec la famille primitive, celle-là rompt les liens qui l'unissaient à la famille paternelle. Le type conjugal est source d'opposition au sein de la famille. « La famille, d'une part, la société conjugale de l'autre, sont même deux antagonistes qui ne peuvent se développer parallèlement. » (Durkheim, 1893, p. 128) Désormais, ce sont le mari et la femme et non plus le père ou la mère qui constituent le noyau de la famille conjugale.

[L]'enfant marié continue à être lié à ses parents, il leur doit des aliments en cas de maladie, et inversement, il a droit à une portion déterminée de la fortune familiale [mais] [il] n'y a rien là qui rappelle cet état de dépendance perpétuel qui était à la base de la famille paternelle. (Durkheim, 1975, p. 36)

Avec l'invention des biens matrimoniaux, « conséquence forcée du mariage » (Durkheim, 1975, p. 129), la forme conjugale s'oppose également à la famille paternelle dans la mesure où elle procède à de nouveaux échanges qui contreviennent à la logique religieuse des sociétés patriarcales. Tandis que la famille paternelle s'opposait au legs de son patrimoine à des mains étrangères, dans le contexte de la famille conjugale, le fils, au moment de son mariage, reçoit en legs une partie des biens afin de constituer sa propre famille. Puisqu'ils échappent au patrimoine familial et qu'ils s'affranchissent de lui, ces ensembles de biens conjugaux prennent dans la logique durkheimienne une valeur profane et « deviennent ainsi l'objet [d'un] droit de propriété nouveau, essentiellement individuel » (Durkheim, 1893, p. 195).

Par l'institutionnalisation du mariage, dès lors qu'elle est accompagnée par l'émergence d'une économie des biens matrimoniaux, l'État moderne a, par l'accroissement de son pouvoir, participé à la dégradation de la puissance de la famille et, par ricochet, à celle du père. Ce qui manque précisément à la famille conjugale, ce sont les liens sacrés, qu'ils dérivent de la propriété collective des choses ou de la figure du père unissant les membres d'une famille. Désormais, c'est l'État qui régit la famille. « Jusqu'à présent, les liens de parenté pouvaient être rompus [...] avec la famille conjugale les liens de parenté sont

devenus tout à fait indissolubles. L'État en les prenant sous sa garantie a retiré aux particuliers le droit de les briser. » (Durkheim, 1973, p. 71) Même son de cloche chez Lacan, pour qui, dans la famille primitive, « la parenté n'est reconnue que par le moyen de rites qui légitiment les liens du sang et au besoin en créent de fictifs : faits du totémisme, adoption, constitution artificielle d'un groupement agnatique comme la *zadruga* slave » (CF, p. 15-16) Tandis que, poursuit-il, aujourd'hui, « la filiation est démontrée par le mariage » (CF, p. 16).

Ce changement de principe organisateur au fondement de la famille serait l'origine de la régression du lien social, se traduirait en termes durkheimiens par la perte du sacré et laisserait donc place, pour le sociologue comme pour le psychanalyste, au malaise moderne : « Là où chez Durkheim l'anomie suspend le rôle capital de la norme sociale dans la régulation des passions, Lacan voit la cause sociale de la dégradation de l'œdipe » (Zafiroopoulos, 2001, p. 80). On peut penser que dans son texte de 1938 « Les complexes familiaux » Lacan perçoit la famille conjugale comme le résultat d'une transformation déterminée par l'évolution des pratiques sociales (loi de contraction) et qui serait intrinsèquement liée à la *modernité*, c'est-à-dire à l'éclatement d'un tout (famille primitive ou paternelle) traditionnellement unifié.

1.3 Un Lacan pas tout à fait freudien

En ce sens, en 1938, Lacan, mettant de l'avant la thèse sociologique durkheimienne de la contraction de la famille et du déclin de son chef, ne partage pas la théorie freudienne sur le père. En effet, selon le jeune psychanalyste, le passage de la forme primitive à la forme conjugale moderne aurait entraîné avec lui le déclin de l'imaginaire paternelle, provoquant, du même coup, une dégradation de l'œdipe. Ainsi, contrairement à Freud, l'œdipe, selon Lacan, n'est pas universel. S'appuyant sur une étude de la sexualité mélanésienne selon Malinowski¹, Lacan soutient la relativité de l'œdipe (CF, p. 66). En effet, les modalités du complexe varieraient en fonction des conditions familiales qui seraient elles-mêmes déterminées par l'évolution sociohistorique des sociétés. En 1950, dans le texte

¹ « On peut dire que tout le drame freudien se déroule au sein d'une organisation sociale d'un type défini, dans le cercle étroit de la famille qui se compose du père, de la mère, et des enfants. » (Malinowski, 1932, p. 14)

« Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », l'effort du psychanalyste pour intégrer la conception durkheimienne à sa propre clinique culmine dans l'élaboration de ce qu'il appelle « les conditions sociales de l'œdipisme » (É, p. 136). Comme nous l'avons vu, selon la sociologie durkheimienne, la place du père est soumise à des variations à travers le temps. Le père n'est donc plus une constante comme chez Freud, mais une variable instable qui risque de disparaître. Or, l'imaginaire paternel occuperait une fonction fondamentale dans l'œdipe, sa disparition risquait de neutraliser la fonction subjective et sociale de ce dernier. En conséquence de cette thèse du déclin du père, Lacan affirme donc qu'« un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imaginaire paternel » (CF, p. 72).

À cette époque qui précède son *retour à Freud*, Lacan, sans aller complètement à l'encontre du père de la psychanalyse, est loin d'être freudien. En effet, d'un point de vue qui pourrait paraître simpliste à plusieurs mais qui n'est pas moins fondamental dans l'épistémologie lacanienne². Lacan donne la préséance à l'imaginaire maternel, et cela, contrairement à Freud qui présente, dans sa théorie, l'imaginaire paternel comme l'objet premier de la nostalgie. Tandis que dans *Totem et Tabou* Freud associait le bon déroulement de l'œdipe à la position dominante du mâle à l'origine de la culture, Lacan croit que « l'ordre de la famille humaine a des fondements soustraits à la domination mâle » (CF, p. 55). Alors que chez Freud, le parricide originaire provoque chez les fils la nostalgie du père qu'ils conservent en eux pour l'avoir mangé, chez Lacan c'est la « nostalgie du sein nourricier » cachant le « malaise de l'enfant séparé de la matrice » qui est à la source des « toutes premières productions symboliques de l'humanité » (Zafiroopoulos, 2001, p. 35).

La divergence entre Lacan et Freud sur l'objet premier de la nostalgie tient à leur théorie respective du narcissisme. Pour le premier Lacan, dans la théorie du stade du miroir qu'il développe à partir des travaux d'Henri Wallon (Zafiroopoulos, 2001, p. 130), l'hypothèse freudienne d'un narcissisme originaire est impensable. Pour Freud, « la naissance n'est pas vécue subjectivement comme séparation de la mère, car celle-ci est, en tant qu'objet,

² Si Lacan lui-même associe en 1955 sa démarche depuis 1951 à un *retour à Freud*, c'est que, d'une façon ou d'une autre, il reconnaît qu'auparavant il en était éloigné.

complètement inconnue du fœtus entièrement narcissique » (Freud, 1965 p. 54). En désaccord avec ce dernier, Lacan affirme qu'il ne peut y avoir de narcissisme aux premiers mois de la vie « puisqu'il n'y a pas d'image du moi » (CF, p. 30). Chez Lacan, c'est bien l'image spéculaire qui domine sa théorie du narcissisme. À travers ce qu'il appelle le stade du miroir qui correspond au moment, entre six et dix-huit mois, où l'enfant reconnaît la projection de son image dans une glace, le sujet structure sa propre unité corporelle, affective, voire identitaire qui auparavant était morcelée. Ce stade déterminé par un investissement de la libido du sujet sur son propre corps serait donc, selon Lacan, à l'origine des identifications narcissiques. Sans cette reconnaissance de sa propre image corporelle, il est impensable de croire, comme Freud, à une théorie du narcissisme originaire. Face au défaut qu'il croit apercevoir dans la théorie freudienne du narcissisme, il tente de « suppléer » à cette théorie des premières identifications par celle du stade du miroir. Une fois la thèse freudienne du narcissisme originaire mise de côté, la voie est alors ouverte au jeune psychanalyste pour l'élaboration de sa propre thèse de la nostalgie sur la mère que Freud, pour sa part, jugeait intenable.

1.4 Le complexe de sevrage

Lacan base sa théorie de la nostalgie de la mère sur un complexe qui serait « plus ancien, plus pénible et d'une plus grande ampleur vitale » (CF, p. 31) que celui du complexe d'œdipe. Il présente le complexe de sevrage comme « celui qui, à la naissance, sépare l'enfant de la matrice, séparation prématurée d'où provient un malaise que nul soin ne peut compenser » (*ibid.*). La prématurité de l'enfant jeté dans le monde, souffrant d'insuffisance vitale que seule la mère avec son sein nourricier peut combler, serait donc à l'origine de ce « rapport organique expliqu[ant] que l'imgo de la mère tienne [ainsi] aux profondeurs du psychisme et que sa sublimation soit particulièrement difficile » (CF, p. 33). En raison de sa fonction nourricière, l'imgo maternelle joue un rôle fondamental dans la formation subjective de l'enfant qui doit faire appel au groupe social, et tout particulièrement, à la mère de famille pour combler cette « insuffisance vitale ». Dans l'état de dépendance absolue du nouveau-né à l'égard de la mère qui « fait la loi » en fixant la loi de nourrissage, l'imgo maternelle « fonde les sentiments les plus archaïques et les plus stables qui unissent l'individu à la famille » (CF, p. 26). En tenant compte de la thèse durkheimienne adoptée par

Lacan à cette époque et qui tient la famille comme l'institution sociale première, il faut en conclure, pour des raisons biologiques, que l'imaginaire maternelle est aux fondements du lien social. Dans le cadre du complexe de sevrage, le nouveau-né trouve sa complétude dans le lien social lequel reçoit sa couleur du lien original avec la mère. En raison de sa fonction nourricière, l'imaginaire maternelle, en tant que premier vecteur du lien social, joue donc un rôle fondamental dans le développement du surmoi.

À cause de l'importance considérable de l'imaginaire maternelle dans le développement de l'enfant lors des six premiers mois de son existence, cette nostalgie devra être correctement sublimée pour permettre à de nouveaux rapports sociaux de se mettre en place : « Dans la mesure où elle résiste à ces exigences nouvelles, qui sont celles du progrès de la personnalité, l'imaginaire, salutaire à l'origine, devient facteur de mort. » (CF, p. 33). L'abandon à la mère qui est ici synonyme de l'abandon à la mort, est la version lacanienne à cette époque de l'instinct de mort freudien. Au niveau de la clinique du cas, les suicides non-violents parmi lesquels on retrouve la grève de la faim, l'anorexie mentale, l'empoisonnement lent par toxicomanie orale, le régime de famine des névroses gastriques, « montre[nt] que, dans son abandon à la mort, le sujet cherche à retrouver l'imaginaire de la mère » (CF, p. 34). Pour ce qui est de la clinique du social, la nostalgie de l'imaginaire maternelle serait à l'origine de toutes ces « “ nostalgies de l'humanité ” : mirages métaphysiques de l'harmonie universelle, abîme mystique de la fusion affective, utopie sociale d'une tutelle totalitaire, toutes sorties de la hantise du paradis perdu d'avant la naissance et de la plus obscure aspiration à la mort » (CF, p. 34-35). En effet, l'imaginaire de la mère improprement sublimée laisse place à la « séduction mortifère » de l'enfant par la nostalgie de la mère qui mènera aux troubles de l'oralité et aux « nostalgies de l'humanité ».

1.5 Le complexe d'intrusion

Ainsi, c'est à travers l'identification à l'image du frère, du semblable, du double, laquelle engendre, à son tour, la tendance sadique au meurtre imaginaire de ce dernier, que l'enfant sublimera correctement l'imaginaire maternelle et évitera la *pente naturelle* masochiste qui le mène vers l'abandon à la mère. « [L]'identification au frère [...] fournit l'image qui fixe les pôles du masochisme primaire. Ainsi la non-violence du suicide primordial engendre

la violence du meurtre imaginaire du frère. » (CF, p. 41) À la suite du complexe de sevrage et au cours du complexe d'intrusion, l'enfant découvre l'image unifiée de son corps, auparavant morcelée, à travers le stade du miroir. La rencontre de cette image transforme l'enfant qui l'introjecte (intérieurise) comme l'image originale de lui-même.

L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit d'homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale. (É p. 94)

Ainsi, à travers l'image unifiée de son corps reflété par le miroir, l'enfant anticipe l'unité de son moi. Toutefois, cette identification est à la fois « instable et délocalisée ». Instable parce que l'image dépend de la position de l'enfant devant le miroir et délocalisée parce qu'elle est hors de lui. En ce sens, le stade du miroir est selon Lacan celui de la « servitude imaginaire » puisque l'enfant dépend de sa propre image projetée dans le miroir pour s'identifier. À ce stade de son développement entièrement déterminé par l'investissement libidinal qu'il octroie à sa propre image potentiellement mortifère, le sujet risque donc de se retrouver prisonnier de ce monde spéculaire, entièrement narcissique, qui organise l'image de son moi. L'enfant s'expose au danger de rester figé dans l'image de son frère, c'est-à-dire de son semblable, et, dès lors, de se voir incapable de se distinguer de son image et d'exister qu'en fonction de l'image à laquelle il s'identifie. En ce sens, à l'intérieur d'un groupe familial dans lequel il n'y existerait que la mère et la fratrie, c'est-à-dire dans lequel le père serait absent, « la réalité tend à rester imaginaire ou tout au plus abstraite » ce qui serait favorable à « l'éclosion des psychoses » (CF, p. 49). Il faut donc que « l'image bascule donc du "miroir" vers l'être du sujet pour fixer en lui la bonne forme (je-idéal typique) qui unira enfin les perceptions morcelées de son corps commandant jusque-là sa détresse » (Zafiropoulos, 2001, p.134).

1.6 Le complexe d'Œdipe

Afin de sortir du monde imaginaire où règnent de douloureuses impasses narcissiques identifiées par Lacan (homosexualité, fétichisme sexuel, psychose, usurpation, spoliation, intrusion, etc.), il faut que l'enfant rencontre une instance étrangère à la fratrie qui lui permette de compléter sa subjectivation vers le groupe social. L'imago du père apparaît alors

comme l'élément tiers dans le complexe d'Œdipe qui mettra un terme au complexe d'intrusion. . D'un point de vue subjectif, l'intervention du père dans l'œdipe est à l'origine de la rencontre de l'enfant avec l'Autre. Ainsi, par l'introduction de l'imaginaire du père dans la dynamique libidinale de l'enfant, l'œdipe libère le sujet de l'emprise imaginaire de son frère, c'est-à-dire de son semblable, de son double, dissociant l'objet de son identification et l'objet de son amour. Selon Lacan, l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe a pour effet de transformer la valeur qu'accorde l'enfant aux objets parentaux d'identification. De ce fait, le caractère répressif qui leur était attribué se mue en une forme d'idéalisation.

Expliqué de manière triviale, le complexe d'Œdipe s'amorce pour Freud avec l'éveil des désirs sexuels du fils à l'égard de la mère qu'il souhaite garder pour lui seul. Dans ce contexte libidinal, le père devient le rival qu'il désire remplacer. Cette position d'hostilité et de rivalité du petit garçon à l'égard du père provoque chez lui une peur de se faire castrer par le père, c'est-à-dire de se faire déposséder de sa puissance sexuelle. Ce fantasme de castration conduit l'enfant à renoncer à l'objet d'amour maternel et à sa sortie du complexe d'Œdipe. Dans la théorie freudienne, le père occupe donc essentiellement un rôle répressif permettant à l'enfant d'introjecter les interdits. À l'encontre de Freud qui voyait la genèse de la répression à l'origine du surmoi dans la domination mâle, Lacan affirme que, pour comprendre la répression, « on doit reconnaître dans le fantasme de castration le jeu imaginaire qui la conditionne, dans la mère l'objet qui la détermine » (CF, p. 61). En plus d'être à l'origine du fantasme de castration occasionnant la crainte du père, pour Lacan, le désir génital de l'enfant à l'égard de la mère réveillerait le fantasme du corps morcelé. À la suite de cette répression, l'enfant se plongerait dans une identification spécifiquement œdipienne, où « l'objet de l'identification n'est pas l'objet du désir, mais celui qui s'y oppose dans le triangle œdipien » (CF, p. 63).

Dans l'œdipe donc, l'emphase est déplacée de la répression sexuelle vers l'idéalisation. Bien que les deux imagos parentales participent à ce mouvement d'idéalisation, l'imago paternelle est préférée à l'imago maternelle étant donné la valeur répressive qui était accordée à celle-ci lors des identifications primordiales. L'imago du père surclasse donc celle de la mère dans la formation de l'idéal du moi à l'origine de l'ouverture du sujet au social et à la fécondité culturelle. En ce sens, « [l']imago du père, à mesure qu'elle domine, polarise dans les deux sexes les formes les plus parfaites de l'idéal du moi, dont il suffit d'indiquer

qu'elles réalisent l'idéal viril chez le garçon, chez la fille l'idéal virginal » (CF, p. 65). Ainsi après avoir évoqué la place prépondérante de l'imaginaire maternelle dans le complexe de sevrage à l'origine du surmoi, Lacan clôt sa théorie de la formation subjective de l'enfant sur la place dominante qu'occupe l'imaginaire du père comme objet formateur de l'idéal du moi dans le complexe d'Œdipe.

La formation de l'idéal du moi apporte ainsi à l'image du double où le moi s'était identifié « une sécurité, en renforçant ce cadre, mais du même coup il le lui oppose comme un idéal qui, alternativement, l'exalte et le déprime » (CF, p. 64). À l'identification au double à la fois « instable et délocalisée » succède alors un objet d'identification qui l'introduit à la place qu'il aura à occuper dans les échanges sociaux et sexuels. « L'idéal du moi en effet substitue au double, c'est-à-dire à l'image anticipatrice de l'unité du moi, au moment où celle-ci s'achève la nouvelle anticipation de la maturité libidinale du sujet. » (CF, p. 107) Ainsi, l'introduction de l'imaginaire du père dans la dynamique libidinale de l'enfant à travers l'Œdipe libère le sujet de la prison imaginaire qui était la sienne, dissociant sa propre image de l'objet de son amour. La figure du père apparaît comme celle qui achève le développement du sujet. Sa présence permet effectivement à ce que « l'idéalisation l'emporte sur la répression et introduise enfin le sujet vers le groupe social, l'achèvement subjectif et la production des biens culturels » (Zafiroopoulos, 2001, p. 54).

1.7 Les conditions sociales de l'œdipisme

Nous ne saurions donc pas surpris de voir Lacan valoriser la famille *paternaliste* comme cadre le plus adéquat à la réalisation de l'œdipe. « Le ressort le plus décisif [d]es effets psychiques [de l'œdipe] tient, en effet, à ce que l'imaginaire du père concentre en elle la fonction de répression avec celle de sublimation; mais c'est là le fait d'une détermination sociale, celle de la famille paternaliste » (CF, p. 66). Selon lui, les « familles d'hommes éminents » s'expliqueraient précisément dans la transmission de l'idéal du moi « du père au fils » (CF, p. 55). En effet, « le rôle de l'imaginaire du père se laisse apercevoir de façon saisissante dans la formation de la plupart des grands hommes » (CF, p. 72). En guise d'antithèse, le psychanalyste explique que la « stagnation des peuples primitifs. » (CF, p. 69) en ce qui concerne la production de biens culturels serait occasionnée par leur structure matriarcale.

À partir de la conception du développement subjectif de l'enfant à travers les complexes de sevrage, d'intrusion et d'Œdipe, il est possible d'entrevoir en quoi la théorie lacanienne de 1938 s'appuie sur la thèse durkheimienne du déclin du père comme source du malaise dans la culture. En tant qu'institution sociale dont les changements obéissent à la loi de contraction familiale formulée par Durkheim et reprise par Lacan, la famille moderne de type conjugal se révèle être une forme réduite de la famille large. Pour Lacan, ce serait « l'influence grandissante du mariage qui aurait au total réduit les formes primitives de la famille aux dimensions étroites de la "famille conjugale" » (CF, p. 17). Dans cette logique, la contraction aurait entraîné dans la modernité un déclin observable de l'imaginaire du père.

L'Église, en « mettant au premier plan dans le lien du mariage le libre choix de la personne », fait passer la structure familiale à l'état moderne en renversant « sa prépondérance sociale au profit du mariage » (CF, p. 69). Lacan note, en effet, qu'un « grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imaginaire paternel [...] intimement lié à la dialectique de la famille conjugale, puisqu'il s'opère par la croissance relative [...] des exigences matrimoniales » (CF, p. 72-73). En ce sens, conclut-il, ce sont « les rapports de la psychologie de l'homme moderne avec la famille conjugale qui se proposent à l'étude du psychanalyste » (CF, p. 69). À partir de cette analyse de la famille moderne, Lacan associe au complexe paternel, c'est-à-dire à « la personnalité du père, toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche » (CF, p. 73), la responsabilité de « la grande névrose contemporaine » (*ibid.*).

En ce sens, Lacan attribue la découverte du complexe d'Œdipe par Freud, au début du 20^e siècle, aux circonstances sociales qui ont mené au déclin du père. L'avènement du type moderne de la famille aurait déréglé le bon fonctionnement de l'œdipe entravant « le progrès du moi » et « l'achèvement narcissique » du sujet. C'est à ce dérèglement de l'œdipe, au centre de nombreuses pathologies modernes, que l'on devrait la découverte de Freud. La valeur de l'imaginaire paternelle dont dépend le bon fonctionnement de l'œdipe se déduirait, selon le Lacan durkheimien, de sa place primordiale dans la structure familiale, laquelle est déterminée, à son tour, par des circonstances sociales.

CHAPITRE II

LE RETOUR À FREUD

J'ai vécu jusqu'à vingt-sept ans avec la haine obscure du Père, de mon père particulier. Jusqu'au jour où je l'ai vu trépasser. Alors cette rigueur inhumaine, dont je l'accusais de m'opprimer, a cédé. Un autre être est sorti de ce corps. Et pour la première fois de ma vie ce père m'a tendu les bras. Et moi qui suis gêné dans mon corps, je compris que toute la vie il avait été gêné par son corps et qu'il y a un mensonge de l'être contre lequel nous sommes nés pour protester.

— Antonin Artaud

2.1 De Durkheim à Lévi-Strauss

Bien que Lacan ne soit jamais allé jusqu'à faire un appel explicite au père mythique comme le font certains de ses héritiers, il faut tout de même reconnaître, à la suite de notre premier chapitre, qu'entre 1938 et 1950 le psychanalyste endossait la thèse durkheimienne du déclin du père. Toutefois, à partir de 1953, Lacan change radicalement sa réflexion sur la question du père. L'écart entre la conception qu'il formule à partir de 1953 sur ce sujet et ce qu'il soutenait jusque là est patent et nous permet d'affirmer le caractère décisif de son *retour à Freud*. Pour la première fois, dans sa conférence intitulée « Le mythe individuel du névrosé » présentée en 1953, Lacan se détourne de sa thèse du déclin de l'imgo paternelle et dissocie la puissance réelle ou imaginaire du père de sa fonction symbolique. Effectivement,

l'introduction de la notion du *nom du père* en cette année illustre, de manière particulière, le renouveau théorique général que Lacan effectue à travers de *retour à Freud*. La question du père offre la possibilité à Lacan d'appliquer à un sujet particulier le découpage général qu'il effectue, à partir de cette époque, entre le registre du symbolique, de l'imaginaire et du réel. En ce qui concerne le père, Lacan affirme de manière catégorique qu'il est nécessaire « de distinguer clairement dans l'analyse d'un cas les effets inconscients de cette fonction d'avec les relations narcissiques, voire d'avec les relations réelles que le sujet soutient avec l'image et l'action de la personne qui l'incarne » (DR, p. 278).

À partir de ce texte, Lacan mettra définitivement de côté la thèse durkheimienne du déclin social du père pour mettre l'accent sur l'impossibilité structurale de l'adéquation complète du registre du réel avec celui du symbolique. Dès lors, il n'est plus question pour lui de s'attarder aux conditions sociales de l'œdipisme – notion qu'il avait passé plus de douze années à conceptualiser – mais de mettre l'accent sur la discordance existant entre le père réel et le père symbolique.

[L]'assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple, où le symbolique recouvrirait pleinement le réel. Il faudrait que le père ne soit pas seulement le *nom-du-père*, mais qu'il représente dans toute sa plénitude la valeur cristallisée dans sa fonction. Or il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable. (DR, p. 305)

C'est précisément cette inadéquation structurelle entre le réel et le symbolique, de laquelle résulte un reste, qui sera dorénavant l'objet central de la réflexion du psychanalyste. Désormais, la fécondité subjective et sociale de la puissance du père de famille n'est plus évaluée en vertu de la valeur qui lui seraient accordée au sein de la société, mais « à l'aune de ce que vaut sa position dans le système des symboles enveloppant le sujet » (Zafiroopoulos, 2001, p. 205). En ce sens, si le père est en carence « dans une structure sociale telle la nôtre » (DR, p. 305), ce n'est pas parce que, dans la modernité, il aurait été dépossédé de sa puissance sociale ou de sa position de chef de famille, mais parce que « le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction » (*ibid.*).

Il faut préciser que Lacan met de côté la thèse durkheimienne près de 20 ans avant les études de l'École de Cambridge réunie autour de Peter Laslett (Burguière *et al.*, 1986);

lequel, après une série d'études exhaustives sur l'histoire de la famille, a montré l'inanité de la loi de la contraction familiale formulée par Durkheim et ses héritiers. Contrairement à ce que pouvaient croire Durkheim et Lacan, les études historiques et démographiques montrent, depuis les années 1970, que la famille conjugale n'est pas une invention de la modernité. En fait, à lire ces études auxquelles Lacan n'avait manifestement pas accès, le lecteur apprend que « la famille réduite domine depuis le Moyen Âge dans une grande partie de l'Europe » (Burguière *et al.*, 1986, p. 25). À l'encontre de ce que prétendaient Durkheim, et Lacan jusqu'en 1950, les recherches des vingt-cinq dernières années montrent que seul un petit pourcentage des familles au Moyen Âge formait des groupes élargis, et que la taille de celles-ci variaient en fonction de leur richesse, de leur position dans la hiérarchie sociale et de leur sujétion à la loi de l'héritier unique. Ces recherches ont montré, en outre, qu'une même famille pouvait adopter différentes formes au cours de son évolution en fonction de la variation de ces facteurs sociaux.

La présence de diverses formes familiales à un même moment historique et la capacité d'une même famille à se métamorphoser au fil de sa propre histoire montrent qu'on ne peut plus soutenir aujourd'hui une conception linéaire de l'histoire de la famille telle qu'elle a été comprise par Durkheim et soutenue, à l'époque, par Lacan. Si le sens de l'histoire familiale n'est effectivement pas linéaire et que la loi de contraction, de la famille élargie à la famille conjugale, se révèle fautive, il devient alors impossible de soutenir la thèse du déclin du père. En ce qui concerne la valeur accordée au père dans la famille, les recherches de l'École de Cambridge montrent qu'elle varie d'une famille à l'autre et au sein d'une même famille, et ce, quelle que soit la période historique étudiée. Ainsi, compte tenu de ces études scientifiques sur la famille, il paraît impossible de souscrire au discours lacanien des années 1938-50 qui voyait dans la dégradation des conditions sociales de l'œdipisme la conséquence du déclin de la valeur du père au sein de la structure familiale.

À partir de 1953 donc, dans le cadre du paradigme structural que Claude Lévi-Strauss commence à appliquer à l'anthropologie, Lacan congédie définitivement la thèse durkheimienne du déclin du père et amorce simultanément son *retour à Freud*. Dorénavant, dans sa clinique du cas et du social, Lacan mettra de côté le père fondateur de la sociologie française et avec lui l'influence des conditions familiales ou sociales de l'œdipisme, au profit

d'une conception symbolique de la fonction paternelle qu'il appellera le *nom du père*. Dans la mesure où, « [c]e qui caractérise le plus essentiellement la culture, pour le structuralisme, [étant] le statut symbolique des objets qu'elle fait circuler et la signification qu'ils reçoivent de par leur position, à l'intérieur du système » (Pierre, 2001, p. 270), la perspective avec laquelle Lacan entreprend son *retour à Freud* en 1953 s'inscrit, indubitablement, à l'intérieur du courant structuraliste.

Inspiré par les études sur la fonction symbolique de Lévi-Strauss, Lacan fomenté donc une nouvelle conception du sujet de l'inconscient qui serait dorénavant partagé entre le registre imaginaire, au fondement de ses premières identifications au moment du stade du miroir, le registre du symbolique, dont le complexe d'Œdipe serait le « modèle étalon », et le réel de la jouissance. Ainsi, dès la première année du *Séminaire* dans lequel il amorce son enseignement, Lacan affirme que « [t]out le problème est celui de la jonction du symbolique et de l'imaginaire dans la constitution du réel » (L I, p. 88). Dès lors, le psychanalyste présente le découpage de ces trois registres comme l'opérateur essentiel de son *retour à Freud* : « Sans ces trois systèmes de référence, impossible de rien comprendre à la technique et à l'expérience freudiennes » (L I, p. 87).

Dans l'une de ses conférences fondatrices intitulée « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », surnommée « Le discours de Rome », et prononcée en 1953, Lacan présente l'agencement de ces trois registres de manière catégorique : « C'est le monde des mots qui crée le monde des choses, d'abord confondues dans l'*hic* et *nunc* du tout en devenir, en donnant son être concret à leur essence » (DR, p. 277). C'est donc bien le symbolique, ce « monde des mots », qui crée l'imaginaire, « ce monde des choses », à partir du réel, ce « tout en devenir » confondu dans l'*hic* et *nunc*.

En ce sens, si en 1938 l'enjeu de la technique psychanalytique était, pour Lacan, « les rapports de la psychologie de l'homme moderne avec la famille conjugale » (CF, p. 69), dorénavant, l'enjeu de l'analyse est de « reconnaître quelle fonction assume le sujet dans l'ordre des relations symboliques qui couvrent tout le champ des relations humaines » (L I, p. 80). Sous l'influence de ses nouvelles fréquentations théoriques, Lacan présente dorénavant l'homme comme un animal symbolique. Avant sa naissance et au-delà de sa mort,

les symboles recouvrent de la manière la plus totale toute la vie de celui-ci : « Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer " par l'os et par la chair " » (DR, p. 279). En ce sens, la fonction symbolique impliquée dans la structuration subjective entre en jeu à un stade extrêmement précoce du développement de l'enfant, et ce, avant que le registre imaginaire n'intervienne. Autrement dit : « Pour l'enfant, il y a d'abord le symbolique et le réel, contrairement à ce qu'on croit »; tandis que « l'imaginaire part de ces deux choses » (L I, p. 244).

En effet, le parcours du sujet de l'inconscient, ou si l'on préfère son destin, est, avant même sa venue au monde, déjà largement tracé, car la place qui lui est réservée au sein de l'ordre symbolique dépend davantage de ce qui s'est déroulé avant sa naissance que de ses propres actions. Comme Lacan l'affirme : « Tous les êtres humains participent à l'univers des symboles », ils « y sont inclus et le subissent, beaucoup plus qu'ils ne le constituent » (L I, p. 180). En ce sens, les humains sont bien plus les « supports » des symboles que leur « agent ». Pour montrer l'effet constituant des symboles sur le sujet, Lacan utilise l'exemple de la filiation entre le fils et le père. Le lien symbolique entre un père et un fils dépasse l'expérience individuelle de ceux-ci puisque

avant même que je sois en état de prononcer les mots de père et de fils, et même si lui est gâteux et ne peut plus prononcer ces mots, tout le système humain alentour nous définit déjà, avec toutes les conséquences que ça comporte, comme père et fils. (L I, p. 179)

Dans cette perspective, plutôt que d'interpréter le sujet en fonction du registre familial comme il l'avait fait plus tôt dans son moment durkheimien, Lacan mobilise la place qu'occupe le sujet au sein du système symbolique et des échanges sociaux. À ce moment, le psychanalyste revient également sur sa théorie de la prématuration de l'espèce en rappelant qu'il avait déjà « mis ce maternage primitif en relation avec les états de dépendance » (L I, p. 179) mais que « ce n'est pas une raison pour masquer que, tout aussi précocement cette relation à l'autre est par le sujet, nommée » (L I, p. 178). Ainsi, plutôt que de mettre l'accent sur le rôle des soins de la mère dans la formation subjective de l'enfant, et des conséquences que ce maternage peut entraîner dans le complexe de sevrage, Lacan porte désormais son attention sur la dimension langagière, dès les premières expériences, de la structuration

subjective : « Car c'est une nécessité vitale qui fait que le milieu de l'homme est un milieu symbolique. » (L I, p. 80)

2.2 La transcendance de l'imaginaire par le symbolique

Entre 1938 et 1953, il ne fait aucun doute que la définition de la subjectivité de Jacques Lacan se modifie de manière significative. Tandis qu'avant son *retour à Freud*, le sujet était pensé, à partir du stade du miroir, dans le registre de l'imaginaire comme cette « forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance » (É, p. 95), à partir de 1953, le sujet est désormais défini dans le registre symbolique comme la forme « au-delà de l'*ego* » (L II, p. 207) « sous laquelle le langage s'exprime » (DR, p. 298), essentielle en ce que « toute parole en dérive » (DR, p. 298). Alors que la première forme donne au sujet l'image idéale, ou complétée de son corps, la seconde, quant à elle, révèle ce qui lui est symboliquement imposé selon la place qu'il occupe dans ce système. Pour répondre à sa nouvelle conception du sujet de l'inconscient, et suppléer à celle du stade du miroir qu'il avait élaborée pour combler ce qu'il estimait être le défaut des premières identifications dans la théorie freudienne du narcissisme originaire, le psychanalyste introduit un nouveau modèle sous l'appellation « l'expérience du bouquet inversé ».

Celui-ci représente, à partir d'un œil observant le reflet dans un miroir concave d'un vase rempli de fleur, « le sujet d'avant la naissance du moi, et le surgissement de celui-ci » (L I, p. 94) dans le registre imaginaire, cherchant par là à montrer « ce qui est du moi et ce qui ne l'est pas » (*ibid.*). L'apparition d'une image souche à l'origine des premières identifications ne s'opère que par la place qu'occupe l'œil dans ce dispositif. La place prédominante accordée à l'œil dans le schéma du bouquet renversé, qui occupe la position du sujet dans le registre symbolique, illustre de manière schématique la transformation radicale de la théorie lacanienne qui voit dans les règles de la fonction symbolique, et non plus dans l'imagematernelle qui dépend de la valeur sociale accordée au père, la dimension fondamentale de la structuration subjective.

Effectivement, « la situation du sujet [...] est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique » (L I, p. 95) puisque « c'est la relation symbolique qui définit la position du sujet comme voyant » (L I, p. 161). À l'aide de l'expérience du bouquet inversé,

Lacan montre alors que la structuration du sujet de l'inconscient s'opère à la jointure des registres de l'imaginaire et du symbolique. De plus, comme la position du sujet dans le symbolique détermine sa qualité de voyant, il ne nous reste plus qu'un pas à faire pour affirmer que ce registre transcende celui de l'imaginaire ou, à tout le moins, le précède dans la structuration subjective. En effet, tandis que Lacan rejette toujours la thèse freudienne du narcissisme originaire puisqu'il ne peut y avoir d'image du moi avant le stade du miroir, il croit que le registre symbolique agit dans la structuration de l'enfant à un stade extrêmement précoce puisque « le langage est immédiatement accolé aux premières expériences » (L I, p. 80).

L'analyse du cas de l'enfant loup qu'effectuera Lacan dans le cadre de son *Séminaire*, offre un exemple du renversement qu'il opère d'une interprétation familialiste fondée sur les imagos parentales à une interprétation symbolique qui prend sa source dans le langage. Ainsi, plutôt que d'aborder les mots « [l]e loup! », seuls mots que l'enfant répète de manière obsessive, comme une représentation dévorante de l'imgo maternelle – ce qui aurait très bien pu être son interprétation avant 1953 – Lacan en cherche la place comme totem dans le système symbolique, illustrant du même coup la fonction fondamentale du langage dans la structuration subjective. Ainsi, le psychanalyste note que « [l]e fait que ce soit le loup qui soit choisi pour produire ces effets nous relie directement à une fonction plus large sur le plan mythique, folklorique, religieux, primitif » (L I, p. 118). La clé de l'interprétation du cas de l'enfant loup ne se trouve donc pas du côté de l'imaginaire, mais bien de celui du symbolique.

Ce cas est d'autant plus « extraordinairement émouvant » (L I, p. 119) pour le psychanalyste que l'enfant loup incarne, selon Lacan, le sujet à son état pur, sans ego, sans moi, sans image de lui-même, illustrant « sous sa forme la plus réduite, le rapport fondamental de l'homme au langage » (L I, p. 119). Ce simple syntagme constitué de deux mots, *le loup*, incarne pour le psychanalyste, la fonction essentielle du langage qui est celle de « relie[r] [l'enfant] à la communauté humaine » (L I, p. 119). En conséquence, Lacan fait remarquer que c'est à partir de la parole « le loup! » qui a pour le sujet une fonction symbolique « d'autobaptême » que le moi de l'enfant, bien que tout à fait instable, apparaît de manière effective. Ainsi, à travers la fonction fondamentale du langage, il est possible au sujet d'éprouver la surface de son corps et de se constituer un moi.

À partir du cas de l'enfant loup, Lacan arrive à démontrer le fait que le sujet de l'inconscient, dans sa plus simple expression, est défini comme une forme « sous laquelle le langage s'exprime », essentielle en ce que « toute parole en dérive » (DR, p. 298). De plus, il associe la fonction du langage à ce qui permet de relier le sujet à la communauté des humains – ce que nous pourrions qualifier de religieux au sens étymologique de *religare*, comme le suggère Benveniste (1969, p. 265), qui identifie la religion au lien entre les hommes. Il montre également la transcendance du symbolique sur l'imaginaire, illustrant de quelle manière l'enfant se constitue une image de son moi à partir d'un totem comme le loup : « C'est par l'échange des symboles que nous situons les uns par rapport aux autres nos différents mois. » (L I, p. 161) À partir de ces deux formes auxquelles Lacan associe la subjectivité, nous serions tenté de formuler, comme suit, la définition lacanienne du sujet de l'inconscient : toujours en provenance de l'autre, c'est-à-dire dans un caractère d'extériorité, le sujet reçoit, sous une forme inversée et de manière plus constituante que constituée, l'image de son corps et les points de repère symbolique de son destin.

2.3 Le désir inconscient

En fonction de cette définition du sujet, bien que ce dernier croit reconnaître son désir à partir de l'unité de son corps dans le registre imaginaire, c'est-à-dire « dans l'autre, par l'intermédiaire de l'image de l'autre, qui lui donne le fantôme de sa propre maîtrise » (L I, p. 179), le psychanalyste situe plutôt l'origine du désir inconscient dans l'Autre, c'est-à-dire dans l'organisation symbolique dont procède sa vie. Cette distinction tout à fait fondamentale dans la théorie lacanienne entre les formes de l'autre, « c'est-à-dire de l'autre qui est moi, source de toute connaissance » (L III, p. 51) et de l'Autre, « c'est-à-dire de l'Autre en tant qu'il n'est pas connu » (L III, p. 51), est associée au découpage essentiel à faire entre le symbolique et l'imaginaire. En ce sens,

Le premier, l'autre avec un petit a, est l'autre imaginaire, l'altérité en miroir, qui nous fait dépendre de la forme de notre semblable. Le second, l'Autre absolu, est celui auquel nous nous adressons au-delà de ce semblable, celui que nous sommes forcés d'admettre au-delà de la relation du mirage, [...] celui auquel nous nous adressons toujours. (L III, p. 286)

L'origine du désir inconscient est donc déterminée par la fonction symbolique. En fait, c'est que « [l]e désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu

par l'autre » (DR, p. 268). En s'appuyant sur le fait que ce qui caractérise l'inconscient dans les manifestations du rêve ou du symptôme, c'est précisément son insistance, sa répétition, Lacan affirme que le désir inconscient veut être reconnu.

Au sein des formations inconscientes, le désir du sujet emprunte dans son organisation signifiante « les voies symboliques d'agencements primordiaux », ou tout simplement la structure du langage qui a pour fonction première de le « relie[r] à la communauté humaine » pour avoir les meilleures chances d'être reconnu. Selon le psychanalyste, « [i]l est déjà tout à fait clair que le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage » (DR, p. 260). La logique transférentielle au sein d'une cure illustre précisément cette thèse puisque, à l'intérieur de celle-ci, l'autre étant incarné dans la figure de l'analyste, « c'est aux codes de cet autre-là (aux codes de son désir et de son langage) qu'intersubjectivement l'inconscient ajuste ses productions » (Zafiroopoulos, 2003a, p. 155). Si, à l'instar de Lacan, nous considérons donc que pour être reconnu de l'autre, les formations de l'inconscient, tels les symptômes, puisent au sein de l'autre la logique des systèmes dont ils procèdent, cela implique que l'inconscient lui-même est structuré comme et par le langage. En effet, l'instrumentalisation du discours de l'autre par le désir inconscient dans la structuration de ses manifestations explique ce que Lacan veut dire lorsqu'il énonce « [q]ue l'inconscient du sujet soit le discours de l'autre, c'est ce qui apparaît plus clairement encore que partout dans les études [de] Freud » (DR, p. 265).

C'est bien parce que le sujet vit dans un monde symbolique où existent d'autres sujets parlants qu'une telle logique de la reconnaissance de son désir inconscient est possible. Effectivement, « [a]vant que le désir n'apprenne à se reconnaître – disons maintenant le mot – par le symbole, il n'est vu que dans l'autre » (L I, p. 193). « Mais, Dieu merci, le sujet est dans le monde du symbole, c'est-à-dire dans un monde d'autres qui parlent. » (*Ibid.*) Ainsi, à chaque fois que « le sujet est captivé par un de ses semblables, eh bien, le désir revient dans le sujet. Mais il revient verbalisé » (L I, p. 194), c'est-à-dire symbolisé. C'est que « le symbole introduit un tiers, élément de médiation, qui situe les deux personnages en présence, les fait passer sur un autre plan et les modifie » (L I, p. 178). En ce sens, en tant qu'elle est fonction du symbolique, la parole « lie entre les sujets ce pacte qui les transforme, et les établit comme sujets humains » (L I, p. 126). La parole pleine, celle qui fait acte, par

l'entremise du symbole en tant qu'elle établit le pacte de la reconnaissance réciproque, engage le sujet à la relation symbolique. À ce titre, pour reprendre l'exemple de Lacan, à partir du moment où M. Keller a répondu « oui » à une commande, il devient un autre M. Keller, c'est-à-dire un M. Keller engagé, autant que la personne à qui il répond. À l'aide de la parole, un engagement lie désormais ces hommes qui ont dorénavant un symbole de plus auquel ils sont attachés et qui les attache l'un à l'autre (L I, p. 179). Dans la relecture que fait Lacan du cas de Dora, cette ancienne patiente de Freud dont il est question dans *Cinq psychanalyses*, le psychanalyste identifie la source du problème de la patiente au fait que sa parole ne l'engage à rien. En ce sens, l'absence d'engagement de sa parole est ce qui expliquerait l'incapacité de Dora à prendre place dans le réseau des relations symboliques puisque « si ses paroles l'engage[ai]ent, il [faudrait] [...] qu'elle entre dans le monde du travail, c'est-à-dire de la relation adulte homogène, du symbole, de la loi » (L I, p. 255).

Selon le psychanalyste, tout le drame humain serait porté par le poids réel des paroles qui « introdu[isen]t dans le monde quelque chose qui pèse[nt] aussi lourd que tout le réel » (L II, p. 263) et engagent les humains entre eux sous formes de liens, de nœuds, de pactes qui les enchaînent à leur destin. En plus des engagements qui précèdent la naissance des sujets, comme le fait d'être le fils d'un tel, et qui déterminent d'emblée leur place au sein du réseau des échanges symboliques, ils « [a]rrivent alors un autre discours, d'autres engagements, d'autres paroles » (L II, p. 231) qui viennent s'ajouter aux pactes préexistants. Ainsi, comme tous les pactes ou engagements ne sont pas composés simultanément et qu'il existe entre eux des contradictions, « [i]l est certain qu'il a des points où il faut en découdre » (*ibid.*). Le symbolique dont parle Lacan n'est donc pas un système de signes qui serait complètement figé et sans aucune zone de friction.

Si le symbolique est un langage au sens large du terme, comme l'affirme Lacan, il faudrait préciser qu'il est assurément un langage vivant. Le symbolique lacanien comprend l'usage des symboles, et les procédés par lesquels les humains les créent, leur donnent un sens et les font vivre ou mourir. Dans cette perspective, la guerre ferait partie de ces procédés par lesquels les humains régleraient les conflits symboliques. « Si on fait la guerre, c'est bien pour savoir quel traité sera valable. » (*Ibid.*) Bien que le psychanalyste mette davantage l'accent sur l'aspect topique du symbolique, c'est-à-dire « sur la systématité d'éléments

compris suivant leurs écarts différentiels » (Gauthier, 2010, p. 114), en affirmant que les humains le subissent plus qu'ils ne le constituent, il ne faudrait pas sous-estimer la dimension qu'il accorde à son aspect énergétique qui est à l'inverse « continuité, flux, brouillage des catégories, passage, singularité » (Gauthier, 2010, p. 114). Lacan ne cesse en effet de rappeler que « [l]e désir est institué à l'intérieur du monde freudien où se déroule notre expérience, il le constitue, et cela n'est effaçable à aucun instant du moindre maniement de notre expérience » (L II, p. 261).

Or, lors de son *retour à Freud* Lacan reconnaît la part énergétique constitutive du désir chez le père de la psychanalyse. À la suite de Freud, en plaçant le désir « de rien de nommable » (L II, p. 262) qui « n'a rien d'objectivé dans notre expérience » (L II, p. 263) occasionné par un manque « au-delà de tout ce qui peut le présenter » (L II, p. 261), c'est-à-dire d'un « manque d'être par quoi l'être existe » (*ibid.*) comme « source de toute espèce d'animation » (L II, p. 262), Lacan place la singularité, cette force qui pousse le sujet à « la poursuite de cet au-delà qui n'est rien » (*ibid.*), au fondement de toute expérience humaine.

Ainsi, ce qui importe dans l'analyse ce n'est pas de se concentrer sur l'expérience individuelle de l'enfant dans la famille, réduisant ainsi celle-ci à « la solide réalité de l'expérience de l'enfant » (L I, p. 56). En fait, l'authentique objet de l'expérience psychanalytique est le sujet de l'inconscient. Non pas l'enfant de la famille, mais le sujet qui se questionne à l'égard de la position qu'il détient au sein du système symbolique qui détermine son destin. En se concentrant sur le registre symbolique pour « dégager le ressort de l'inconscient » (DR, p. 269), l'analyse de Lacan sort une fois de plus du registre familial ou, si l'on veut, dépasse les limites individuelles afin de « prendre [le sujet] dans sa singularité » (L I, p. 18) pour se concentrer non pas sur « les avatars historiques ayant par exemple étreint l'enfance du sujet » (Zafiroopoulos, 2003a, p. 157), mais sur « la puissance combinatoire qui en agence les équivoques » (DR, p. 269). En ce sens, la question du sujet de l'inconscient

concerne son histoire en tant qu'il la méconnaît, et c'est là ce qu'il exprime bien malgré lui à travers toute sa conduite, pour autant qu'il cherche obscurément à la reconnaître. Sa vie est orientée par une problématique qui n'est pas celle de son vécu, mais celle de son destin, à savoir – qu'est-ce que son histoire signifie? (L II, p. 58)

Ce qui compte dans l'expérience du sujet c'est la signification de son histoire, c'est le sens que le sujet accorde dans le présent à des expériences passées en fonction du futur. « [E]n tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens » (DR, p. 257), c'est à la parole pleine que revient la tâche de « réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir » (DR, p. 256) permettant ainsi au sujet de « rétablir la continuité de son discours conscient » (*ibid.*). Autrement dit, « [l]a parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage » (L I, p. 203). Si le « sens est un ordre qui surgit » (L II, p. 271), la parole dans sa fonction médiatrice, a pour but d'agencer les désirs inconscients (énergétique) du sujet dans un ordre structuré qui est celui du langage (topique). Dès lors, que le sujet revive ou se remémore les expériences formatrices de son développement personnel n'est pas la priorité. Entravé par l'inconscient, « ce chapitre de [s]on histoire qui est marqué par un blanc » (DR, p. 259) ce qui importe au sujet, c'est ce qu'il reconstruit : « [...] c'est la reconstitution complète de l'histoire du sujet qui est l'élément essentiel, constitutif, structural du progrès analytique » (L I, p. 18). En ce sens, il s'agit pour le sujet de s'apercevoir en quoi ses captations imaginaires qui donnent la forme à son moi dépendent des circonstances symboliques qui le constituent comme sujet. La reconstruction historique, ou si l'on préfère la symbolisation, permet au sujet de distinguer, au-delà de la fascination imaginaire pour son moi, ce qu'il est de ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire de discerner sa place au sein de l'ordre symbolique à l'intérieur duquel il est venu au monde. L'ego en tant que fonction imaginaire ne se confond pas avec le sujet, affirme Lacan. Ce qui distingue le sujet, par rapport à son moi, « c'est qu'il est capable de mentir. C'est qu'il est distinct de ce qu'il dit » (L I, p. 218). Dans le registre imaginaire, où le sujet se confond à l'image de son corps, il est complètement tributaire de l'autre. Sans l'image que lui renvoie le miroir et qui dessine l'image de son corps, impossible pour lui d'être.

Ce qu'apporte au sujet « la fonction symbolique, ou ce qui est exactement la même chose dans notre vocabulaire – la fonction de la parole » (L I, p. 105) c'est une logique alternative qui intègre la négativité au sein de la réalité, c'est-à-dire « la vie conjointe à la mort » (L II, p. 271). Au même titre que le symbole qui « annule la chose existante, [et] ouvre le monde de la négativité » (L I, p. 196), la parole « instaure dans la réalité le mensonge »

(L I, p. 254). En ce sens, « [l]a nomination est évocation de la présence, et maintien de la présence dans l'absence » (L II, p. 297). Dans la théorie lacanienne, c'est précisément à partir de cette ambiguïté fondamentale de la parole que le sujet peut être. C'est « parce qu'elle [la parole] introduit ce qui n'est pas, qu'elle peut aussi introduire ce qui est » (L I, p. 254). Malgré cette distinction qu'introduit la parole entre ce qui est et ce qui n'est pas, il ne faudrait toutefois pas croire que pour Lacan tout est langage. Il y a bien, pour le psychanalyste, un au-delà ou un en deçà de la parole qui n'est rien de moins que le réel constitué de « tous les ça, objets, instincts, désirs, tendances, etc. » (L I, p. 94). « [À] la fois chaotique et absolu » (*ibid.*), ce réel qui ne se délimite en rien ne peut donc faire l'objet d'aucune définition.

En ce sens, « avant la parole, rien n'est ni n'est pas. Tout est là sans doute, mais c'est seulement avec la parole qu'il y a des choses qui sont – et des choses qui ne sont pas » (L I, p. 254). Ce qu'entraîne le surgissement de la parole c'est donc une opposition, qui permet à l'ordre d'émerger. Dans cette logique, « l'être, le verbe même, n'existe que dans le registre de la parole » (L I, p. 254). L'être, comme le jour et la nuit, « ce n'est nullement quelque chose qui soit définissable par l'expérience » (L III, p. 188). C'est que la parole dans laquelle l'être peut exister « n'est parole que dans la mesure où quelqu'un y croit » (L I, p. 264). Puisque la parole est essentiellement ambiguë,

[i]l faut à une créature quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui la constitue, à proprement parler, comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains [...] c'est ce qu'on appelle la fonction du sacré, qui est au-delà de la relation imaginaire. (L I, p. 197)

2.4 L'inconscient

À partir de son *retour à Freud*, Lacan mise sur la puissance combinatoire de l'inconscient pour dégager le ressort de celui-ci. Il cherche ainsi à analyser la détermination inconsciente, non pas suivant un symbole particulier au sein d'une formation inconsciente, mais selon les règles de l'organisation symbolique qui intègre ce symbole à l'intérieur d'un réseau qui détermine tout le destin du sujet. Dans cette perspective, ce sont les règles de la fonction symbolique qui sont à l'origine de la formation de l'inconscient. Ce sont les structures symboliques qui organisent l'expérience vécue et qui donnent, s'il y a lieu, la valeur traumatique à une situation donnée, et non l'inverse. Bien qu'extérieur à notre cadre

théorique, dans le livre VIII du *Séminaire*, Lacan illustre bien cette prédétermination du trauma à partir de la structure de l'inconscient. « N'est pas trauma simplement ce qui fait irruption à un moment [...] Le trauma, c'est que certains événements viennent se situer à une certaine place dans cette structure. Et en l'occupant, ils y prennent la valeur signifiante qui y est attachée chez un sujet déterminé. » (L VIII, p. 380) Ainsi débarrassée des limites individuelles de l'expérience vécue qui laisse choir l'analyse dans les limbes de la psychologie, l'approche psychanalytique révèle la structure de l'inconscient comme « un soi-même et non pas une série de pulsions inorganisées » (L I, p. 79). Dès lors, ce ne sont pas aux « avatars historiques » auxquels il faut s'intéresser dans l'analyse, mais aux règles de la fonction symbolique. Dans la mesure où c'est moins le symbole particulier se cristallisant au sein d'une formation inconsciente, c'est-à-dire son contenu, qui importe à l'analyse, que l'agencement de ce symbole au sein d'un réseau plus large qui le contient et le lie à un ensemble de symboles, c'est-à-dire à la puissance combinatoire des règles de l'organisation symbolique, nous pouvons dire que Lacan partage le point de vue structural de l'inconscient de Lévi-Strauss.

Dans son œuvre monumentale intitulée *Anthropologie structurale*, l'ethnologue présente de manière assez convenue le subconscient comme le « lexique individuel » où s'emmagine selon son histoire personnelle l'ensemble des mots dont dispose chacun de nous. Non sans une part d'audace, il ajoute que « ce vocabulaire de son histoire personnelle » ne peut avoir de signification qu'en fonction de l'organisation qu'opèrent les lois de l'inconscient en le transformant en véritable discours (1958, p. 225). Cette idée, reprise par Lacan, selon laquelle les lois de l'inconscient et du langage sont d'origines communes, Lévi-Strauss en a hérité de son maître, Boas, comme il le rappelle en citant un passage du *Handbook of American Indian Language* : « Les lois du langage fonctionnent au niveau inconscient, en dehors du contrôle des sujets parlants, on peut donc les étudier comme des phénomènes objectifs, représentatif à ce titre d'autres faits sociaux » (Boas cité dans Zafiropoulos, 2007, p. 221). En d'autres mots, ce qu'il faut saisir de cette conception de l'inconscient de Lévi-Strauss partagé par Lacan c'est que « le vocabulaire importe moins que la structure » (Lévi-Strauss, 1958, p. 225). Bien que le matériel lexical avec lequel le sujet organise son histoire soit variable, c'est par sa structure que la fonction symbolique

s'accomplit. En se basant sur une distinction simple entre la dimension sémiotique du langage qui est représenté comme un ensemble de signes communs à une communauté, et la dimension sémantique qui correspond à un enchaînement particulier des différents signes entre eux, nous pouvons affirmer que l'intérêt de Lacan, sous l'influence de la définition de l'inconscient de Lévi-Strauss, se porte davantage sur la dimension sémantique.

En plus du registre symbolique recouvrant toute la vie de l'homme, il existerait donc un ensemble de lois qui structurerait le symbolique en un ordre qui ne serait rien de moins que les lois du langage. L'inconscient est donc structuré par la loi symbolique. La nécessité de cette loi symbolique ne fait aucun doute pour Lacan qui, dès la première année du *Séminaire*, énonce que « [c]'est pour mettre les points sur les i, que socialement nous nous définissons par l'intermédiaire de la loi » (L I, p. 161). Et si quiconque peut encore avoir des doutes sur l'homologie entre la loi symbolique et la loi du langage, Lacan le confirme : « [n]ul homme ne l'ignore [la loi] en effet, puisque la loi de l'homme est la loi du langage » (DR, p. 272). Et si la loi symbolique sert à l'échange entre les humains, comme la loi du langage, on doit dire que la loi est ce sur quoi repose toute la communauté humaine. Fondamentalement, pour Lacan, le registre symbolique est ce qui distingue l'humain : « [s]i on doit définir à quel moment l'homme devient humain, disons que c'est au moment où, si peu que ce soit, il entre dans la relation symbolique » (L I, p. 178).

Cette pièce du puzzle est si fondamentale pour Lacan qu'il y fait reposer toute la découverte de Freud :

[c]'est au cœur de cette détermination de la loi symbolique que Freud s'est porté d'emblée par sa découverte [de l'inconscient], car dans cet inconscient [...] il a reconnu l'instance des lois où se fondent l'alliance et la parenté, en y installant dès la *Traumdeutung* le complexe d'Œdipe comme sa motivation centrale. Et c'est ce qui me permet maintenant de vous dire pourquoi les motifs de l'inconscient se limitent [...] au désir sexuel. (É, p. 432)

La loi symbolique, en ordonnant les désirs sexuels en fonction des « alliances préférentielles » et des « relations interdites » entre parents, serait pour Lacan au fondement du passage entre la nature et la culture, c'est-à-dire à l'origine des échanges entre les humains, et en particulier celui des femmes, et donc des sociétés. Autrement dit, « [l]a Loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne

de la nature livré à la loi de l'accouplement » (DR, p. 277). À partir de cette définition de la loi symbolique, Lacan rejoint à la fois Freud et Lévi-Strauss, en joignant à la fois le désir sexuel dans l'œdipe à la régulation sociale par l'interdit de l'inceste. Mais si Lévi-Strauss avait identifié le tabou de l'inceste au lieu de passage entre la nature et la culture, Lacan fait un pas de plus en plaçant le langage, et plus particulièrement la nomination comme une condition fondamentale de l'érection d'un tabou comme celui de l'inceste.

Cette loi se fait donc suffisamment connaître comme identique à un ordre de langage. Car nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées. (*Ibid.*)

Ici donc, à l'occasion de l'énoncé même de cette loi primordiale qui régit les échanges humains et en érige les interdits, nous voyons posée, en toutes lettres, l'importance de la nomination. « Si le sujet humain ne dénomme pas [...] si le sujet humain ne s'entend pas sur cette reconnaissance, il n'y a aucun monde, même perceptif, qui soit soutenable plus d'un instant. » (L II, p. 202) C'est donc là, dans le pouvoir de nommer, que la fonction symbolique intervient dans le réel : « Ce sont des lois de nomenclature qui déterminent – au moins jusqu'à un certain point – et canalisent les alliances à partir desquelles les êtres humains copulent entre eux et finissent par créer, non seulement d'autres symboles, mais aussi des êtres réels. » (L II, p. 31)

En ce sens, l'ordre de la circulation des biens, comme la femme dans les sociétés primitives, n'est pas fondé sur le registre du besoin, mais bien sur le pouvoir de la nomination qui instaure les règles du système dans lequel chacun trouve sa place selon le nom qui lui est accordé. C'est à partir de la nomination, du fait d'être le fils d'un tel ou d'une telle, de l'ordre de la parenté, que l'accouplement est interdit ou préféré. L'opération de nomination ordonne donc les lignées et introduit aux règles du système du langage qui destine à chacun sa place dans un système de parenté qui est le sien. Ainsi, ce système de parenté contient sous son sceau la loi de l'alliance et toutes les structures qui déterminent la mécanique de l'univers social du sujet et le sens de son histoire.

2.5 Le nom du père et le *mana*

Puisqu'il « faut une loi, une chaîne, un ordre symbolique » (L III, p. 111), à partir de 1953, « [c]'est dans le *nom du père*, qu'il faut reconnaître le support de la fonction symbolique » (DR, p. 278). Comme l'énonce Lacan de manière catégorique dans le « Discours de Rome », le *nom du père* est le socle de la fonction symbolique. Une fois de plus, le recours au corpus lévi-straussien est indispensable pour éclaircir cette notion lacanienne centrale dans son *retour à Freud*. Pour préciser sa pensée concernant le *nom du père*, Lacan fait explicitement référence au « *hau* sacré et au *mana* omniprésent » (DR, p. 279), à ce « symbole zéro, dit Lévi-Strauss » (*ibid.*), dont parle l'ethnologue dans sa célèbre « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». À l'aide de cette référence, Lacan insère, de manière implicite, le *nom du père* dans la liste des termes *mana*, *wakan*, *orenda* que Lévi-Strauss définissait comme « l'expression consciente d'une fonction sémantique, dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (MM, p. XLIX-L). En associant par l'entremise de Lévi-Strauss le *nom du père* au *mana*, « terme maori signifiant l'esprit de la chose donnée » (Gauthier, 2010, p. 118), nous soutenons donc à la suite de Markos Zafiriopoulos, que Lacan propose « une version religieuse occidentale de l'esprit des choses » (2001, p. 219).

Si Lévi-Strauss identifie le *mana* « et autres notions du même type » (MM, p. XLIX) répertoriés par Mauss plus de trente ans auparavant à l'expression consciente d'une fonction sémantique inconsciente, l'ethnologue précise qu'il ne faut pas voir en eux « la raison dernière » (MM, p. XXXIX) de l'échange symbolique. Prenant en exemple le *hau* identifié par Mauss comme cette « vertu qui force les dons à circuler, à être donnés, à être rendus » (Mauss cité dans MM, p. XXXVIII), Lévi-Strauss accuse ce dernier de s'être « laissé mystifier par la pensée indigène » (MM, p. XXXIX). En ce sens, il reproche à Mauss qui associe le *hau* à « ce “ quelque chose ” du donataire qui a “ prise ” sur le bénéficiaire et qui motive le don en retour par le désir qu'a le *hau* de revenir à son origine » (Gauthier, 2010, p. 118) de s'en tenir à « dégag[er] la conception indigène » plutôt que de « la réduire par une critique objective qui permette d'atteindre la réalité sous-jacente » (MM, p. XXXIX). Autrement dit, le *hau* maori, comme le *mana* mélanésien ou le *nom du père* occidental, ne serait que « la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée [...] ont

appréhendé une nécessité inconsciente » (*ibid.*). Selon le père du structuralisme, la réalité sous-jacente à la conception indigène se situe non pas dans les élaborations conscientes, mais bien « dans des structures mentales inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions, et mieux encore dans le langage » (*ibid.*). Pour Lévi-Strauss, « il faudrait admettre que, comme le *hau*, le *mana* n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue » (MM, p. XLVI), qui n'est rien d'autre que celle du langage dont les lois, comme son maître Boas l'affirmait, « fonctionnent au niveau inconscient » et ce « en dehors du contrôle des sujets parlants » de façon à pouvoir les étudier « comme des phénomènes objectifs » (cité dans Zafiropoulos, 2007, p. 221).

Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que Lévi-Strauss dans son analyse des notions comme le *mana* porte son attention sur « certains traits linguistiques que Mauss n'a pas manqué de relever » (MM, p. XXXIX-XL). À cet égard, il note, à la suite de Mauss, que « Papou et Mélanésien, [...] n'ont qu'un seul mot pour désigner l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt » (cité dans MM, p. XL). À partir de ce fait linguistique qui veut que, dans une société déterminée, les hommes expriment des « opérations antithétiques » par un seul mot, Lévi-Strauss attribue aux notions de type *mana* sa fonction au sein de l'organisation sociale. En « [s']inspirant du précepte de Mauss que tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage » (MM, p. XLIX), Lévi-Strauss, en envisageant la fonction générale des notions de type *mana* au sein du système social, détecte en elles « ce *signifiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique) » (MM, p. XLIX). La fonction de ces types de notions « est de combler un écart entre le signifiant et le signifié » (MM, p. XLIV). Ainsi, le *mana*, à l'instar des symboles algébriques, n'ayant aucune valeur déterminée, c'est-à-dire étant, en soi, vide de sens, est susceptible d'accueillir n'importe quelle signification dans l'unique but de signaler, à l'intérieur d'une situation particulière, qu'un « rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure » (*ibid.*).

Selon la conception lévi-straussienne du langage dont s'inspire grandement Lacan, il existe toujours entre le signifiant et le signifié une inadéquation « résorbable pour l'entendement divin seul » (MM, p. XLIX). Cette inadéquation résulterait de la présence d'une « surabondance de signifiants, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser »

(*ibid.*). C'est précisément cette surabondance de signifiants par rapport au signifié qui explique la nécessité des notions de type *mana*, « une valeur symbolique zéro » (MM, p. L), « susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (*ibid.*), « pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (MM, p. XLIX).

2.6 Un signifiant d'exception

Pour illustrer la fonction du *nom du père* qui permet à la pensée symbolique de s'exercer, Lacan trace un chemin complexe. D'abord, il précise, en accord avec Lévi-Strauss, que « le rapport du signifié et du signifiant paraît toujours fluide, toujours prêt à se défaire » (L III, p. 297). L'argument linguistique dont Lacan se sert pour illustrer la fluidité qui existe entre les signifiés, cette « masse confuse où des unités apparaissent, des îlots, une image, un objet, un sentiment, un cri, un appel » (L III, p. 296) et les signifiants, cette « pure chaîne du discours, succession de mots, où rien n'est isolable » (L III, p. 296), repose sur l'évolution diachronique des significations. « Sous les mêmes signifiants, il y a au cours des âges, ces glissements de signification qui prouvent qu'on ne peut pas établir de correspondance biunivoque entre les deux systèmes » (L III, p. 135). De plus, de manière synchronique, « [l]a parole n'a jamais un seul sens, le mot un seul emploi. Toute parole a toujours un au-delà, soutient plusieurs fonctions, enveloppe plusieurs sens » (L I, p. 267).

Après avoir affirmé que « le signifiant n'est pas isolable » (L III, p. 297), Lacan poursuit son raisonnement en tirant les conséquences logiques de cette impossibilité qu'il y a d'isoler le signifiant du discours auquel il appartient. Si « la phrase n'existe qu'achevée », précise Lacan, c'est que « son sens lui vient après coup » (L III, p. 297-298). Autrement dit, le signifiant précède le signifié et il ne peut y avoir de signification qu'une fois le signifiant posé. Encore une fois, contrairement à ce que laisse entendre la théorie de Saussure, Lacan s'accorde ici avec Lévi-Strauss pour affirmer que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII). Ainsi, dans la mesure où le signifiant « se distingue par ses lois », il « prévaut sur le signifié à quoi il les impose » (Lacan, 1956, p. 114). Puisque « ce qui fait qu'une structure est possible, ce sont des raisons internes au signifiant » (*ibid.*), il faut donc admettre que ce sont les lois du signifiant qui structurent le langage. Par extension, dans

l'inconscient qui est structuré comme un langage, « non seulement le signifiant, y joue un aussi grand rôle que le signifié, mais il joue le rôle fondamental » (L III, p. 135) dans la mesure où il « conditionne, jusque dans sa trame la plus originelle ce qui se passe dans l'inconscient » (*ibid.*). Le signifiant, en vertu de ses particularités internes, est polarisant : il « accroche, groupe en faisceau les significations » (L III, p. 328) de manière à « crée[r] le champ des significations » (L III, p. 328). Le rôle du signifiant qui « s'ordonne secondairement à quelque chose d'autre, qui est l'apparition du signifié » (L III, p. 204) est de structurer la réalité. « [L]a réalité qui est recouverte par l'ensemble du langage » (L III, p. 42-43) est « soutenue, tramée, constituée par une tresse de signifiants » (L III, p. 283).

À partir de la primauté du signifiant, Lacan fait savoir qu'il doit y avoir « des signifiants de base sans lesquels l'ordre des significations humaines ne saurait s'établir » (L III, p. 225). Le jour et la nuit, l'homme et la femme, la paix et la guerre, et d'autres signifiants font partie de ce nombre de choses « qui ne se dégage[nt] pas du monde réel, qui lui donne son bâti, ses axes, sa structure, qui l'organisent, qui font qu'il y a en effet pour l'homme une réalité et qu'il s'y retrouve » (L III, p. 224). La détermination de la réalité de l'homme par le signifiant est telle que l'apparition d'un nouveau terme dans l'ordre des signifiants provoque un « virage des significations, changement du sentiment commun, des rapports socialement conditionnés » (L III, p. 226) puisqu'il entraînerait une complète restructuration des relations de l'ensemble des signifiants.

Ainsi, à partir d'une analyse d'une scène de la tragédie racinienne d'*Athalie*, Lacan s'exerce à montrer la préséance du signifiant et de ses raisons internes sur le signifié. Le psychanalyste attribue au signifiant *crainte*, dans tout ce que « le mot comporte d'ambigu et de douteux, voire de toujours prêt à tous les retournements » (L III, p. 303), le rôle d'opérateur sémantique permettant au récit d'avancer. Selon lui, la transmutation de la situation, c'est-à-dire le renversement du zèle en fidélité qui marque le récit, ne peut s'expliquer uniquement par « l'intervention du signifiant » (*ibid.*). Dans ce texte, le mot *crainte* représente « la fonction du signifiant [...] ce point autour de quoi doit s'exercer toute analyse concrète du discours » (*ibid.*). Le signifiant en question serait donc un signifiant maître dans lequel « réside[rait] tout le progrès de cette scène » (L III, p. 303). Le mot *crainte*, en tant que signifiant, c'est-à-dire comme « quelque chose que vous devez prendre

au sens du matériel du langage » (L III, p. 42), joue dans la tragédie à l'étude le rôle de signifiant d'exception. « C'est là le point où viennent se nouer le signifié et le signifiant, entre la masse toujours flottante des significations qui circulent réellement entre ces deux personnages et le texte. » (L III, p. 303)

À la suite de l'analyse de cette scène d'*Athalie*, Lacan représente, selon les termes de l'artisan matelassier, la fonction de ce signifiant d'exception par la notion de *point de capiton* qui a pour fonction d'agrafer le signifiant au signifié. Dans ce texte, « [l]e point de capiton est le mot *crainte*, avec toutes ses connotations transsignificatives » (L III, p. 303). Après avoir introduit la notion de *point de capiton*, Lacan précise que « [l]e schéma du point de capiton est essentiel dans l'expérience humaine » (L III, p. 304), sans toutefois spécifier la quantité requise de ce type de signifiant au bon fonctionnement de la vie psychique. En effet, lorsque « le signifiant et le signifié se présentent sous une forme complètement divisée » (L III, p. 304), c'est-à-dire lorsque un certains nombres de points de capiton « ne sont pas établis, ou qu'ils lâchent, [ils] font le psychotique » (L III, p. 304).

Après ce détour par le texte racinien, Lacan, par le biais du complexe d'Œdipe, rapproche le *point de capiton* au signifiant *père*, celui-ci « donn[ant] l'élément le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié » (L III, p. 304). Si Lacan associe le *point de capiton* au père c'est bien entendu parce qu'il traite du père dans sa dimension signifiante. Dans la notion de *nom du père*, il est question « [n]on pas [du] père naturel », précise Lacan, « mais de ce qui s'appelle un père » (L III, p. 111), c'est-à-dire du signifiant père. Lacan précise donc qu'il est nécessaire « de distinguer clairement dans l'analyse d'un cas les effets inconscients de cette fonction d'avec les relations narcissiques, voire d'avec les relations réelles que le sujet soutient avec l'image et l'action de la personne qui l'incarne » (DR, p. 278); la méconnaissance de cette distinction risquant d'engendrer des « confusions nuisibles » (*ibid.*).

À l'aide de la dimension symbolique, héritée de ses nouvelles fréquentations ethnologiques, Lacan arrive à distinguer radicalement la personne du père de famille de la fonction symbolique du père. Dans cette perspective, le psychanalyste distingue la personne qui, au sein de la famille, incarne la valeur symbolique du *nom du père*, des relations

imaginaires et réelles qui s'en dégagent. Dans un de ses séminaires ultérieurs, Lacan ira jusqu'à dire que la présence du père dans la famille n'est pas requise à l'analyse des effets inconscients de la fonction du *nom du père* : « On s'est aperçu qu'un œdipe pouvait très bien se constituer même quand le père n'était pas là » (L V, p. 168). Zafiropoulos fait remarquer que cette distinction entre le père réel et sa fonction symbolique est d'autant plus certaine aujourd'hui que « des travaux d'ethnologues et d'historiens décrivent des formations sociales où la fonction symbolique du père est supportée par d'autres êtres que le père social, ou même que par un homme » (2003a, p. 163). Selon lui, le fait que, dans certains types d'organisation familiale, la fonction symbolique paternelle soit assumée par une femme devrait être plus que suffisante pour distinguer le père réel et le *nom du père*.

Distinguant catégoriquement le père symbolique de la personne qui l'incarne dans la famille, Lacan en fait « l'élément médiateur essentiel du monde symbolique et de sa structuration » (L IV, p. 364), « essentiel à toute articulation de langage humain » (L IV, p. 364). La fonction principale du signifiant père est l'introduction d'une « ordination dans la lignée [...] qui est l'introduction d'un ordre, d'un ordre mathématique dont la structure est différente de l'ordre naturel » (L III, p. 360). Cet ordre symbolique qui « empêche la collision et l'éclatement de la situation dans l'ensemble est fondé sur l'existence de ce nom du père » (L III, p. 111). Afin de montrer la place du signifiant père, et sa disjonction d'avec le géniteur, Lacan évoque la croyance selon laquelle, dans une tribu australienne, on attribue la grossesse d'une femme à l'esprit de la fontaine; laquelle joue au sein de cet univers symbolique le rôle du signifiant père. « C'est bien ce qui démontre que l'attribution de la procréation au père ne peut être l'effet que d'un pur signifiant, d'une reconnaissance non pas du père réel, mais de ce que la religion nous a appris à invoquer comme le *Nom-du-Père* » (É, p. 556). Lacan poursuit l'analyse de ce cas particulier en précisant l'écart entre le réel et le symbolique puisqu'il n'y a « nul besoin d'un signifiant pour être père, pas plus que pour être mort » (É, p. 556), mais que « sans signifiant, personne, de l'un ni de l'autre de ces états d'être, ne saura jamais rien » (É, p. 556). En effet, « copuler avec une femme, qu'elle porte ensuite quelque chose pendant un certain temps dans son ventre, que ce produit finisse par être éjecté — n'aboutira jamais à constituer la notion de ce que c'est qu'être père » (L III, p. 247).

Pour arriver à saisir la question du père qui est « d'une réalité sacrée en elle-même » (L III p. 244) et dont « rien dans la réalité vécue n'en indique à proprement parler la fonction » (L III p. 244), il faut la penser, nous indique Lacan, « par le biais de ce drame an-historique, inscrit jusque dans la chair des hommes à l'origine de toute histoire – la mort, le meurtre du père » (L III, p. 244). Évidemment, Lacan fait ici référence au mythe freudien, comme il l'appelle, du meurtre du père contenu dans *Totem et Tabou*. Pour Lacan, ce mythe du meurtre du père constitue « une dramatisation essentielle par laquelle entre dans la vie un dépassement intérieur de l'être humain » (L III, p. 244). Selon Lacan, Freud aurait donc élaboré ce mythe pour expliquer comment l'homme entre dans la loi qui est là *ab origine*. Suivant ces indications, il nous apparaît donc nécessaire de poursuivre notre investigation sur la question du *nom du père* chez le père de la psychanalyse en rappelant promptement l'entreprise de Freud et le mythe qui était « impossible à éviter dans la cohérence de la pensée de Freud » (L III, p. 244).

2.7 Le meurtre du père

Dressant un portrait psychique des sociétés primitives, l'objectif de Freud, comme il l'énonce à la dernière partie de son œuvre, est d'atteindre la situation qui la précède, à savoir cet « état originaire de la société » (Freud, 1993, p. 289) qui « n'a jamais été observé nulle part » (*ibid.*). Ainsi, après avoir analysé, à l'intérieur des trois premiers chapitres, les questions du totémisme, de l'exogamie, des comportements tabous, de l'utilisation de la magie et de l'animisme, à la toute fin de *Totem et Tabou*, une seule phrase suffit à Freud pour raconter l'événement qui a donné naissance à la culture : « [u]n jour, les frères qui avaient été chassés se coalisèrent, tuèrent et mangèrent le père, mettant fin à la horde paternelle » (Freud, 1993, p. 289-290). C'est donc le meurtre du père despotique refusant à ses fils l'accès aux femmes de la horde, suivi d'un repas sacré au cours duquel les fils l'auraient mangé, qui, selon le mythe freudien, aurait donné forme à la société. À la lecture de ce mythe, Lacan conclut sur l'importance, dans la pensée du père de la psychanalyse, de « lier l'apparition du signifiant Père, en tant qu'auteur de la Loi, à la mort, voire au meurtre du Père » (É, p. 556). En ce sens, Lacan poursuit sa lecture de ce mythe en affirmant que si Freud identifie ce meurtre à l'événement fertile à partir duquel « le sujet se lie à vie à la Loi » (*ibid.*), le père symbolique, dans la mesure où il désigne cette Loi, est bel et bien le père mort.

Si l'auteur du *retour à Freud* affirme que « [c]'est dans le *nom du père*, qu'il faut reconnaître le support de la fonction symbolique » parce que « depuis l'orée des temps historiques, [le père] identifie sa personne à la figure de la loi » (DR, p. 278), c'est que le père atteint sa plus grande valeur symbolique à travers l'épreuve de la mort. En effet, une fois trépassé, le père est réduit à son nom, au symbole qui le constitue, c'est-à-dire à une présence qui marque son absence. En tant que symbole, le totem, remarque Freud, « pourrait être la première forme de ce substitut [...] du père » (1993, p. 170). Lacan poursuit cette idée en affirmant, d'une manière qui peut paraître paradoxale, que « le Père a été tué que pour montrer qu'il est intuable » (L IV, p. 211). Justifiant son allégation à l'aide de la racine latine de tuer, *tutare*, qui signifie également, en français, comme en allemand, conserver, Lacan conclut que « l'essence du drame majeur » du mythe freudien du meurtre du père serait la mise en récit de « [l']éternisation d'un seul père à l'origine » (*ibid.*). En effet, le symbole en tant qu'il « se manifeste d'abord comme meurtre de la chose » (DR, p. 319) rend présent l'absence de ce qui est désigné, cette mort constituant « dans le sujet l'éternisation de son désir » (*ibid.*). En ce sens, une fois mort et érigé en totem, le père devient alors pur signifiant. Dans la mesure où, « [p]lus il ne signifie rien, plus le signifiant est indestructible » (L III, p. 210), la mort du père originel a pour effet de le faire perdurer à travers le temps. Dans la logique freudienne que dégage Lacan, c'est à partir de ce meurtre que les pères historiques, c'est-à-dire les pères réels, voient le jour : « pour qu'il subsiste des pères, il faut [que] le vrai père, le seul père, le père unique avant l'entrée dans l'histoire [...] soit le père mort » (L IV, p. 210). En ce sens, nous pouvons situer la mort du père symbolique comme la condition fondamentale de l'existence des pères réels. Éternellement, ces pères multiples désireront donc retrouver le père unique à jamais perdu dans l'épreuve de la mort.

Le meurtre du père originaire dont Freud fait le récit mythique dans *Totem et Tabou* doit donc être lu, dans une perspective lacanienne, comme le récit de l'apparition du signifiant père, qui permet au sens de voir le jour. Il s'agit du récit du passage d'un état d'immanence, de la nature, du continu, d'un réel sans bornes et insaisissable, à un état de transcendance, à la culture, au discontinu, à l'ordre symbolique. Ce que Lacan reconnaît dans *Totem et Tabou*, c'est que « si l'aval de la signification est sémio-narratif, catégorisé, discontinu, son amont, lui est tout autant affectif, émotif que passionnel et cognitif » (Ablali, 2003, p. 223), c'est-à-

dire continu. Dans la horde paternelle qui précède le meurtre collectif du père tout-puissant par les fils, nul temps n'existait, il n'y avait qu'un continuum, dont on ne peut rien dire, où tous indistinctement étaient soumis au désir sans borne du père jouissant de toutes les femmes : « Jusque-là, sans doute, chaque fois qu'un jeune mâle parvenait à triompher du vieux, il le dévorait, il incorporait la force de son adversaire, il *devenait* celui-ci. C'est bien pourquoi le temps ne s'était pas encore mis en marche : il y avait le *même, renouvelé* » (Freud, 1993, p. 27).

À la suite de ce meurtre par l'ensemble des fils, et non pas seulement par l'un d'entre eux ce qui n'aurait eu comme effet que la répétition de l'état originaire, l'incorporation collective des parties du Père, divise l'unité première pour faire émerger un ordre du monde : « Dès lors, dans l'acte de le manger, ils [les fils] parvenaient à réaliser l'identification avec lui, s'appropriaient chacun une partie de sa force » (Freud, 1993, p. 290). Le « drame an-historique » (L III, p. 244) du meurtre du père représente cette première scansion qui fait entrer l'humain dans la marche du temps. Lorsqu'il vient au père de la psychanalyse la nécessité de raconter l'action qu'il croit être à l'origine de la fondation de la culture, Freud utilise un marqueur de temps, « un jour », pour le différencier par rapport au « jusque-là » qui le précédait. Il s'agit d'un événement fondateur « qui est tout de même un temps essentiel dans l'institution de cette loi dont tout l'art de Freud est de le lier pour nous au meurtre même du père » (L VII, p. 284).

Toutefois, une fois le meurtre du père accompli, la chute du mur qui barrait l'accès des fils à la jouissance des femmes se fait toujours attendre. Au contraire, « non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence du père était censée interdire, mais si je puis dire, elle en renforce l'interdiction » (L VII, p. 285). Dans *Totem et Tabou*, la mort du père a pour conséquence de le transformer, de le faire autre. Une fois le tyran mort, les fils, « après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée » (Freud, 1990, p. 214). À la suite du parricide, les fils érigent donc le mort en totem. Après avoir trouvé la mort, le père « devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant » (*ibid.*) nouant éternellement le désir des fils à sa personne (L VII, p. 286).

Selon l'interprétation que fait Lacan de *Totem et Tabou*, Freud, à l'aide de ce mythe moderne, répondrait à une énigme jusque-là restée entière dans sa théorie. À la question « où est le Père? » posée dans la théorie freudienne, *Totem et Tabou* affirmerait « en aucun endroit ». En ce sens, si le père réel est la personne de chair et d'os qui intervient dans l'œdipe, et que le père imaginaire est l'objet de l'identification de l'enfant, il faut déduire de *Totem et Tabou* que le père symbolique « n'est nulle part » (L IV, p. 210). Cette réponse qui peut paraître paradoxale puisqu'elle situe le lieu du père dans un non-lieu, à la lumière de ce que nous avons vu au sujet des notions de type *mana* à l'intérieur desquels nous avons rangé le *nom du père*, ne devrait toutefois pas nous surprendre. Rappelons qu'à partir de ces notions « s'expliquent les antinomies, en apparence insolubles [...] : force et action; qualité et état; substantif et verbe à la fois; abstraite et concrète; omniprésente et localisée » (MM, p. L). Lévi-Strauss affirme que la raison pour laquelle il est possible à ce type de notions d'exprimer de telles antinomies, c'est-à-dire « d'être tout cela à la fois » (*ibid.*), c'est qu'elles ne sont « rien de tout cela » (*ibid.*). Dans la mesure où les notions de type *mana* sont définies comme des symboles « à valeur symbolique zéro », elles sont logiquement « susceptible[s] de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (*ibid.*).

À l'instar du phonème zéro en linguistique auquel fait référence Lévi-Strauss dans son texte et qui, contrairement à tous les autres phonèmes du système phonétique, « ne comporte aucun caractère différentiel et aucune valeur phonétique constante » (Jakobson cité dans MM, p. L), les notions de type *mana*, sans contenir de signification particulière en elles-mêmes, ont « pour fonction propre de s'opposer à l'absence de signification » (MM, p. L). Dans cette perspective, le symbole à l'état pur, comme les notions de type *mana*, « est à la fois ce qui n'a pas de sens, mais qui, comme tel, s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation de sens » (Deleuze, 1969, p. 89). Comme le note Deleuze au sujet des auteurs associés au courant structuraliste à l'intérieur duquel Lévi-Strauss et Lacan se présentent comme de réels chefs de file, ceux-ci partagent une conception semblable du sens qui serait « produit par la circulation de la case vide dans les séries de la structure » (Deleuze, 1969, p. 88). À la suite du philosophe qui identifie le signifiant flottant, la valeur zéro, le mort et autres notions du même type comme des cases vides à l'intérieur des séries de la structure, nous ajoutons à cette liste la notion lacanienne du *nom du père*.

Les séries dont parle Deleuze dans son analyse de la théorie lévi-straussienne sont celles du signifiant et du signifié. En tant que système, le langage est composé de signes qui ne signifient synchroniquement que dans la mesure où chacun d'eux se différencie par rapport aux autres. La signification ne se trouve donc pas dans les mots, mais dans la valeur différentielle des uns par rapport aux autres. Dans la mesure où chaque signe acquiert sa valeur à partir des autres signes, il est donc nécessaire, peu importe la manière avec laquelle le langage a été acquis, que « les éléments du langage ont dû être données tous ensemble, en un coup » (Deleuze, 1969, p. 63). Toutefois, bien que les deux séries du signifiant et du signifié se soient constituées synchroniquement et de manière solidaire, « le processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié [...] ne s'est mis en route que très lentement » (MM, p. XLVII-XLVIII). En ce sens, si, dès son origine, l'humain a à sa disposition « une intégralité de signifiants » (MM, p. XLIX), il lui est néanmoins difficile d'en « faire l'allocation à un signifié » (*ibid.*). Dans cette perspective, le signifié se distingue donc du signifiant dans la mesure où il est de l'ordre du connu, du savoir qui s'acquiert pièce par pièce. En d'autres mots, tandis que la série signifiante « organise une totalité préalable » (Deleuze, 1969, p. 63), la série signifiée « ordonne des totalités produites » (*ibid.*). C'est donc en ce sens que Lévi-Strauss peut dire que « [l']Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait » (MM, p. XLVIII) et qu'à sa suite Lacan poursuit en affirmant que si « la phrase n'existe qu'achevée », c'est que « son sens lui vient après coup » (L III, p. 297-298).

Dans cette perspective, l'anthropologue affirme, par conséquent, que « le signifiant précède et détermine le signifié » (MM, p. XXXII). De ce rapport d'antériorité et de détermination du premier sur le deuxième résulte le fait qu'il « y a toujours une inadéquation entre les deux » (MM, p. XLIX). Il faut comprendre de cette inadéquation que « quelles que soient les totalisations que la connaissance opère, elles restent asymptotes à la totalité virtuelle de la langue ou du langage » (Deleuze, 1969, p. 63). En d'autres mots, ce que laisse entendre la théorie structurale c'est que peu importe le progrès du savoir, de la connaissance, l'ordre produit par le signifié n'épuisera jamais la totalité signifiante préalable. En conséquence, nuancant l'adage populaire qui veut que « nul n'est censé ignorer la loi » (L II, p. 156), Lacan énonce que la loi sera à jamais incomprise « car nul ne la saisit dans son

entier » (*ibid.*). Cette impossibilité de l'appréhension de la loi dans son ensemble provient du fait que le sujet est pris à l'intérieur d'elle : « Si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes à l'intérieur [...] nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir » (L II, p. 43)³.

Ce caractère inépuisable du langage provient du fait que, bien que les séries du signifiant et du signifié s'échangent, elles ne s'équilibrent jamais. Tandis que la série signifiante se définit par un excès que Lévi-Strauss nomme un signifiant flottant et qui est « littéralement une case vide, une place vide sans occupant qui se déplace toujours » (Deleuze, 1969, p. 65) ; la série signifiée, elle, est marquée par un défaut, « un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu » (MM, p. XLIX), c'est-à-dire « un occupant sans place et toujours déplacé » (Deleuze, 1969, p. 65). Du fait de cette inadéquation entre signifiant et signifié, nous pouvons dire qu'une « virtualité affecte toutes les identités d'un coefficient de labilité et de porosité qui les rend disponibles à tous les glissements métonymiques et à toutes les transmutations métaphoriques » (Pierre, 2010, p. 142). Ainsi, pour que le monde reste habitable, c'est-à-dire pour que « le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique » (MM, p. XLIX), il faut nécessairement un signifiant flottant, tel le *point de capiton* chez Lacan, qui a pour fonction d'agrafer le signifiant et le signifié, pour éviter au sens de débourrer.

Bien que Lacan n'ait pas explicitement attribué au *nom du père* de fonction religieuse, nous pouvons tout de même en voir le caractère implicite. Dans la mesure où le psychanalyste définit le sacré comme une « référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un

³ Dans cette perspective, Lacan se situe dans une approche linguistique similaire à celle de Wittgenstein qui mène ce dernier à énoncer comme conclusion logique à son *Tractatus logico-philosophicus* que « [c]e qui ne peut être dit, on doit le taire » (1972, p. 177). Wittgenstein distingue ce qui ne peut être dit, l'indicible, « qui se montre », de « ce qui se dit ». Tandis que « “Ce qui se dit” relève du domaine de la science; cela concerne les “états de choses” descriptibles à travers le langage. À l'opposé, “ce qui se montre” concerne non pas le contenu dicible de la description mais le fait indicible de celle-ci, le fait du langage lui-même. » (Pierre, 1994, p. 3). Chez le philosophe comme chez le psychanalyste, l'impossibilité du sujet à sortir du langage ou du symbolique a pour conséquence de rendre futile toute tentative de dire le fait du langage lui-même tout en admettant qu'il y a bien un, mais qu'il est indicible.

engagement » (L I, p. 197) qui constitue la créature humaine « comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains » (*ibid.*), le *nom du père* acquiert une valeur sacrée. En tant que référence à l'au-delà du langage, il appartient donc aux conditions de possibilité du langage en déterminant la limite sans laquelle il n'y aurait pas de langage. Énoncé de manière synthétique, le *nom du père* acquiert un caractère religieux dans la mesure où il partage la fonction de la religion qui, par l'usage qu'elle fait de mythes et des rites, confine cette virtualité contenue dans l'arbitraire des choses qui n'est que « la déclinaison systématique de cette possibilité métaphorique et métonymique ouverte par la virtualité » (Pierre, 2010, p. 142).

Ainsi, comme Lacan insiste tout au long de son *retour à Freud*, en plus d'être le père mort, « [l]e père symbolique c'est le Nom-du-Père [...] essentiel à la structuration du monde symbolique » (L IV, p. 364). Le *nom du père* qui se range du côté des notions de types *mana* à valeur symbolique nulle est en fait une implication logique inhérente à la structure du langage. Il est cette case vide qui permet au jeu d'avoir lieu. Sans elle, tout serait immobile, le monde serait complètement clos sur lui-même. Il ne peut y avoir « de structure sans case vide, qui fait tout fonctionner » (Deleuze, 1969, p. 66). C'est bien à partir de cette notion de jeu joué avec le père que l'enfant s'inscrit pour la première fois dans la loi que Lacan croit pouvoir nommer ce que signifie être père :

personne ne peut dire finalement ce que c'est vraiment d'être le père, si ce n'est que c'est justement quelque chose qui se trouve déjà là dans le jeu, et c'est par rapport à ce jeu joué avec le père, ce jeu de qui perd gagne, si je puis dire, que l'enfant peut conquérir la foi qui dépose en lui cette première inscription de la loi. (L IV, p. 209)

En tant que signifiant flottant, le *nom du père* n'a pas de valeur différentielle au sein du système langagier. Tandis qu'un mot renvoie toujours à un autre mot, le *nom du père*, comme Merleau-Ponty l'affirme au sujet du *signifiant flottant*, « sans avoir lui-même de valeur assignable [...] ouvre un champ de signification possible » (1960, p. 114). Si une langue « veut dire et dit quelque chose, ce n'est pas que chaque signe véhicule une signification qui lui appartiendrait, c'est qu'ils font tous ensemble allusion à une signification toujours en sursis » (Merleau-Ponty, 1960, p. 87). C'est à cette signification en sursis, au *nomen*, à la totalité signifiant-signifié dans sa « forme originelle qui le met en rapport avec *numen*, le sacré » (L I p. 281) qui ne peut être que « résorbable pour l'entendement divin seul » (MM,

p. XLIX) auquel le *nom du père* renvoie. En d'autres mots, « derrière ce qui est nommé, ce qu'il y a est innommable » (L II, p. 247) et le *nom du père* est là pour le montrer. Il faut ici voir l'innommable, l'indicible, comme l'invisible qui est « le point ou le degré zéro de visibilité, l'ouverture d'une dimension du visible » (Merleau-Ponty, 1960, p. 27). L'indicible c'est donc le point ou le degré zéro du dicible, l'ouverture d'une dimension du dire.

En tant que case vide, le *nom du père* sert précisément de fondement à partir duquel la parole peut se déployer, le socle à partir duquel la fonction symbolique peut s'exercer. En tant que tel, le nom du père « sert de butée au cadre à l'intérieur duquel les états de choses seront descriptibles. Mais [il] n'est pas ce cadre; [il] le supporte » (Pierre, 1994, p. 5). Le *nom du père*, comme les notions de type mana, « ni excentrique ni central [...] immobile et porté, en dérive, jamais casé, toujours atopique » (Barthes, 2010, p. 156), doit donc être conçu comme ce qui n'a ni temps ni lieu, mais qui permet au temps et au lieu d'être. Comme le point zéro sur le plan cartésien, il est partout et nulle part à la fois, sans lui, ni haut, ni bas, ni droite, ni gauche ne sont possibles. Il est cette « singularité à partir de laquelle se met en place le cadre du pensable » (Pierre, 1994, p. 7). Le *nom du père* n'a donc pas d'être en soi, mais il est sur quoi l'être repose. Il rompt le *continuum* infini et pose une limite entre l'un et l'autre. Il ouvre un espace, une faille, une brèche où l'être peut se déployer, le verbe émerger, le langage se poser.

Dans la mesure où c'est à partir du point zéro qu'il est possible de tracer une forme, « le signifiant flottant est la servitude de toute pensée finie, mais aussi le gage de tout art, tout poésie, toute invention mythique et esthétique » (Intro p. XLIX). Pour que l'art, la poésie ou toutes autres formes puissent être tracées et signifiées, le point zéro doit descendre de son piédestal, où nous l'avons placé jusqu'à maintenant, perché dans les hauteurs de l'abstraction, afin de poser ses pieds sur la terre ferme. Dans les faits, le point zéro peut être tracé n'importe où. Au-delà de son caractère abstrait, le point zéro se matérialise à chaque fois qu'on fait d'un point le point de référence. En effet, « il y a autant de singularités qu'il y a de figures puisque chaque "étant" possède sa propre limite » (Pierre, 1994, p. 7). En ce sens, si « chaque terme n'a de sens que par sa position relative à tous les autres termes » (Deleuze, 1969, p. 87) et cette position relative procède elle-même d'une signification en sursis, d'une case vide, c'est-à-dire, « de la position absolue de chaque terme en fonction de l'instance [...] »

déterminée comme non-sens » (*ibid.*), il faut préciser que cette instance « circule sans cesse à travers les séries » (*ibid.*).

Il faut donc un signifié au signifiant pour qu'il produise du sens. Certes, tracer le point zéro lui enlève des virtualités. Une fois couché sur papier, il n'est plus immuable puisqu'il peut être effacé. C'est en ce sens que Lacan présente la carence du père réel : « le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction » (MI, p. 305). Tandis que le père symbolique, en tant que case vide se situe dans la série signifiante, le père réel, celui qui l'incarne, se situe dans la série signifiée. Puisqu'il « y a un excès naturel de la série signifiante [et] un défaut naturel de la série signifiée » (Deleuze, 1969, p.64), et que le « recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable » (MI, p. 305), le père réel ne pourra jamais recouvrir l'ensemble des virtualités contenues dans le père symbolique. Contrairement au père symbolique, mort à l'entrée de l'histoire, le père réel est bien en vie et si, au pis aller, il est mort, c'est qu'il aura eu une vie. Du fait de sa femme, de son boulot, de ses ennuis, de ses peines, de toutes ses choses qui le remplissent, il ne peut être cette case vide. Puisqu'il a une existence bien à lui, une histoire qui lui est propre, qu'il n'est pas « une simple forme » ou « un symbole à l'état pur », il lui est impossible « de se charger de n'importe quel contenu symbolique » (MM, p. L). En effet, le père réel est chargé d'un contenu symbolique singulier qui le constitue. Contrairement au père mort à l'orée des temps historiques, le père réel, comme ses enfants, a bien lui-aussi un père réel. S'inscrivant lui-même dans une filiation, il participe à un ordre qui le dépasse, et est lui-même soumis à la loi symbolique.

Si, « depuis l'orée des temps historiques, [le père] identifie sa personne à la figure de la loi » (DR, p. 278), il n'est pas la loi, il la représente. En ce sens, dire que le père symbolique s'incarne dans le père réel ne signifie pas qu'il soit le Père, mais plutôt qu'il le représente. Effectivement, Lacan disait que le seul qui puisse se dire le père symbolique c'est le Dieu des Hébreux :

Le seul qui puisse répondre absolument à cette position un peu en tant qu'il est le père symbolique, c'est celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme l'a dit "Je suis celui qui suis" mais c'est une chose qui mis à part le texte sacré où nous le rencontrons, ne peut être littéralement prononcé par personne. (L IV, p. 210)

Le père réel est celui qui prend la place au nom du père, c'est-à-dire qui tient lieu du père symbolique. C'est le « représentant pour ». Dans cette perspective, Lacan affirme que le père réel est « une métaphore » (L V, p. 174), c'est-à-dire que « c'est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant » (*ibid.*). Puisque « [c]'est au père réel qu'est déferé effectivement la fonction saillante dans ce qui se passe autour du complexe de castration » (L IV, p. 220) et que « l'unique ressort de l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe » est « d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation » (L V, p. 175), le père réel sera toujours le représentant de quelque chose d'autre. C'est bien dans son rôle de suppléance qu'il est possible de voir les carences du père. « Et si ce n'est pas à ce niveau que vous cherchez les carences paternelles, vous ne les trouverez nulle part ailleurs » (L V, p. 174-175).

En ce sens, indépendamment de tout facteur biologique, le père réel, selon Lacan, se définit essentiellement par sa fonction métaphorique. Rappelons de nouveau que, pour le psychanalyste, « copuler avec une femme, qu'elle porte ensuite quelque chose pendant un certain temps dans son ventre, que ce produit finisse par être éjecté — n'aboutira jamais à constituer la notion de ce que c'est qu'être père » (L III, p. 247). Pour qu'il y ait du père, dirait Lacan, ça prend du tiers. C'est en tant que représentant pour autre chose que le père réel introduit cette tiercité. En effet, en plus d'opérer une substitution signifiante, la métaphore, par définition, a pour effet de faire émerger une signification nouvelle :

[n]e peut-on pas dire que l'interprétation métaphorique, en faisant surgir une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines du sens littéral, suscite *aussi* une nouvelle visée référentielle, à la faveur même de l'abolition de la référence correspondant à l'interprétation littérale de l'énoncé ? (Ricœur, 1997, p. 289)

En ce sens, la fonction créatrice de la métaphore produit plus que les termes présents au départ. Comme « travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats impossibles avec les premiers » (Ricœur, 1987, p. 23), c'est-à-dire qui ne peuvent exister ensemble, la métaphore a pour effet de détruire « la pertinence sémantique de la phrase, telle qu'elle est instituée par les significations usuelles » (*ibid.*). Dès lors, pour restituer la consistance de l'énoncé, la métaphore nécessite une torsion, un « effet de sens » (*ibid.*), qui a pour conséquence de créer une nouvelle pertinence. En désenclavant le signe de son acception usuelle et en l'associant à un autre signe impossible, la métaphore a pour

effet d'ouvrir le réel à l'horizon des possibles contenu dans la virtualité du signe. Si le pouvoir créateur de la métaphore permet à une nouvelle signification de voir le jour, la fonction paternelle, quant à elle, permet à un nouveau sujet d'intégrer l'ordre symbolique. Dans la mesure où le rôle du père, en tant que métaphore, est de mettre en rapport une chose avec une autre, « la fonction paternelle est donc constitutive d'une tiercéité » (Lebrun, 2002, p. 51). Si, dans son expression la plus simple, le fonctionnement du langage suppose précisément le renvoi d'un mot à un autre, nous pouvons dire que, en tant que signifiant qui renvoie pour la première fois à un autre, la fonction paternelle n'est donc pas autre chose que « l'exercice à minima de la fonction langagière elle-même » (*ibid.*). C'est donc en ce sens que nous pouvons dire, comme Lacan, que le *nom du père* est ce qui permet à la pensée symbolique de s'exercer.

En identifiant les conflits entre les prétentions des fils et la jalousie du père dans la horde primitive à l'origine de la situation œdipienne dont il fait le récit dans *Totem et Tabou*, nous pouvons dire que Freud donne à ce mythe « le statut de [...] base synchronique de l'inconscient » (Ailloué *et al.*, 2009, p. 80). En ce sens, Freud fait du meurtre du père le fondement sur lequel « s'écrit ensuite, diachroniquement, l'histoire œdipienne singulière du sujet » (*ibid.*). En d'autres mots, si, selon Lacan, Freud explique à travers le mythe an-historique de *Totem et tabou* la naissance du père réel à partir du meurtre du père symbolique, il s'agit maintenant d'examiner, à l'aide du complexe d'Œdipe, de quelle manière la fonction du père s'actualise dans le temps historique dans lequel évolue le sujet.

CHAPITRE III

DU MYTHE D'ŒDIPE À SON COMPLEXE

On te la coupera.
– Le petit Hans

3.1 Le mythe d'Œdipe

Grâce à l'inspiration théorique nouvelle de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et au découpage qu'il opère entre les registres du réel, de l'imaginaire et du symbolique, Lacan offrira, lors de son *retour à Freud*, une nouvelle lecture du complexe d'Œdipe qui sera conforme à ses nouveaux préceptes théoriques. Si, à partir de 1953, Lacan situe l'enjeu de l'analyse au niveau de la reconnaissance de la place occupée par le sujet dans l'ordre symbolique (L I, p. 80), il présente l'œdipe comme la « cellule initiale » (*ibid.*) ou une « clef » (L I, p. 101) pour l'intégration du sujet à cet ordre régi par la loi du langage. Dans la mesure où ce complexe est considéré par le psychanalyste comme le « modèle étalon » (L I, p. 79) d'un schéma symbolique fondamental pour toute « réalisation symbolique par le sujet » (L I, p. 79), il faut préciser qu'il n'est, pour Lacan, qu'un cas de figure, qu'une clé dans un trousseau, pour accéder au système symbolique dans son ensemble. En ce sens, tout comme en 1938, Lacan demeure, en 1953, réservé quant à l'universalité de l'œdipe promu par Freud. Dans la perspective lacanienne, l'universalité du complexe ne se situe pas, comme le soutenait Freud, au niveau de sa forme, mais dans la fonction qu'il occupe dans la structuration subjective.

Cette divergence entre Freud et Lacan à l'égard du complexe d'Œdipe n'est pas sans rapport avec leur manière respective de considérer le mythe. Si le père de la psychanalyse a eu l'audace de faire appel au mythe en soutenant, dans le champ scientifique du début du 20^e siècle, que la vérité de l'inconscient se trouve dans le mythe, Lacan, sans pour autant être étranger à cette audace d'allier *mythos* et *logos*, adopte, quant à lui, une position plus nuancée fondée sur la conception structurale du mythe. À partir des travaux de Lévi-Strauss qui affirme que le mythe « relève de l'ordre du langage » (1958, p. 232), Lacan procède au découpage du mythe à partir des registres du réel du symbolique et de l'imaginaire. De cette manière, le psychanalyste fera apparaître « le mythe comme proposant une fiction (imaginaire) comme résolution d'un impossible (réel) articulé dans une structure discursive (symbolique) » (Chemama et Vandermersch, 2003, p. 261). À partir du découpage général du mythe qu'opère Lacan, il est ainsi possible de situer la résolution de l'œdipe comme le passage d'un rapport imaginaire au réel à un rapport symbolique. Ainsi, l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique à l'intérieur duquel le symbole « permet de représenter une autre chose en l'absence même de cette chose » (Scubla, 1998, p. 43) s'achève donc, selon le psychanalyste, par l'acquisition de la fonction symbolique du langage par laquelle une absence vient à se symboliser comme présence.

Bien que « le mythe individuel ne puisse d'aucune façon être restitué à une identité avec la mythologie » (L IV, p. 330), tous deux partagent, selon Lacan, « un caractère commun » (*ibid.*) qu'il identifie à « la fonction de solution dans une situation fermée en impasse » (*ibid.*). À cet effet, le psychanalyste identifie dans « l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilités de la solution » (*ibid.*) la manière proprement mythique de faire face à une impasse. Au terme de son déroulement, c'est-à-dire une fois que toutes les solutions sont passées en revue, Lacan indique que « quelque chose [s']est réalisé » (L IV, p. 330) chez le sujet. De manière explicite, cela signifie que « le sujet s'est mis au niveau de la question » (L IV, p. 330), « c'est-à-dire au point où il y a quelque chose qui manque » (L IV, p. 330). La « fomentation mythique » (L IV, p. 304) comme la nomme Lacan, au-delà des différentes formes que peuvent prendre les récits mythiques, est efficace dans la mesure où elle confronte le sujet au manque qui le constitue, c'est-à-dire au « manque d'être par quoi l'être existe » (L II, p. 306) qui est à l'origine de sa singularité. Bien que « [c]e manque, en tant que

manque, [soit] impensable, pure absence, hiatus, syncope, anomalie » (Pierre, 1994, p. 8), il est néanmoins ce qui permet « à un être d'avoir son lieu » (*ibid.*). Autrement dit, « l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution » propre à la démarche mythique conduisant le sujet au « point où quelque chose manque » entraîne le sujet comme le veut l'expression populaire à « prendre son trou », c'est-à-dire à son propre fondement qui est ce « socle indicible » de sa subjectivité, « la pointe de l'événement sur lequel il naît » (Pierre, 1994, p. 5).

Ainsi, s'il est possible de dire que l'entreprise de Lacan consiste à « sortir la psychanalyse du mythe » (Chemama et Vandermersch, 2003, p. 61), il faut, néanmoins, ajouter à cela que ce projet de démythification ne doit pas s'entendre comme un simple rejet du mythe, mais bien comme sa théorisation visant à mettre de l'avant la structure au-delà du mythe. En ce sens, ce qui intéresse Lacan dans le mythe d'Œdipe dépasse donc la seule imagerie qu'il trace, la fictionalisation d'un réel indicible, et se situe dans la mise en place de la structure symbolique, de la réalité psychique, c'est-à-dire des limites attribuées à la subjectivité. Il s'agit donc pour lui de « distinguer le complexe d'Œdipe, considéré dans son aspect anecdotique (histoire infantile, voire schèmes de comportements), de son mode d'action, de sa valeur formelle et de sa limite » (Lafrance, 2002, p. 100). Une fois de plus, dans le cadre du *retour à Freud*, l'analyse de Lacan du complexe d'Œdipe sort du registre familial mis en scène dans le mythe pour s'intéresser à son organisation symbolique. Grâce à l'analyse structurale de Lévi-Strauss, Lacan porte davantage son attention à la dimension sémantique du mythe plutôt qu'à sa dimension sémiotique. En d'autres mots, c'est moins le contenu particulier des symboles que met en scène le récit œdipien qui importe à l'analyse, que l'agencement de ces symboles au sein d'un réseau plus large qui les contient et les lie à un ensemble de symboles, c'est-à-dire à la puissance combinatoire des règles de l'organisation symbolique.

En ce sens, dès 1953, dans « Le mythe individuel du névrosé » Lacan énonce que

le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut être transmis dans la définition de la vérité [...] La parole ne peut se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité comme vérité objective – elle ne peut que l'exprimer – et ce d'une façon mythique. (MI, p. 292)

Selon le psychanalyste, le mythe, en tant que « forme discursive de la vérité », relève d'un savoir qui chercherait à dire, sous la forme d'un discours qui fait sens, la parole qui « ne peut se saisir par elle-même » et « le mouvement d'accès à la vérité ». En ce sens, on peut donc dire que la fonction générale du mythe, qu'il soit individuel ou collectif, est « d'être l'énoncé d'un impossible » (Askofaré, Sauret, 2004, p. 264). Du fait qu'il est impossible de sortir du langage, le mythe, si l'on s'en tient à la définition lacanienne, permet d'exprimer ou, si l'on préfère, de montrer le fait indicible de celui-ci. Si, selon Lacan, la visée du mythe est de mettre en forme l'origine de la parole ou de la vérité, nous devons admettre que la vision lacanienne ne s'éloigne pas de la définition classique en sciences sociales selon laquelle « tout mythe est, de quelque manière, un récit des *origines*, racontant comment le monde – ou telle réalité particulière – est apparu » (Ménard, 1999, p. 63). Dans la mesure où le mythe en général constitue inmanquablement un récit des origines, il est alors légitime de s'interroger sur la nature de la réalité particulière dont le mythe d'Œdipe fait le récit. En tant que modèle étalon de l'intégration du sujet à l'ordre symbolique, le mythe d'Œdipe doit être considéré comme le récit de l'entrée du sujet dans le langage ou, si l'on préfère, comme le fait du fondement du sujet de la parole. Pour bien saisir ce qui est en jeu dans le complexe d'Œdipe, il nous apparaît pertinent d'approfondir la raison pour laquelle, à l'instar de Lacan, nous affirmons que le mythe montre le fondement. Si le mythe, selon Lacan, est bien « ce qui donne forme épique à ce qui s'opère de structure » (Lacan, 1973, p. 51), il permet donc, à travers l'énoncé d'un impossible, de cerner, au moyen du langage, le réel, indicible par nature.

En effet, il peut sembler étrange, à la suite de l'une de nos remarques précédentes concernant l'impossibilité pour le sujet de sortir du langage ou du symbolique, de voir dans le mythe la monstration de cet indicible qui est le fait du langage. Comme à de nombreuses reprises lors de son *retour à Freud*, Lacan fera de nouveau référence à Lévi-Strauss pour faire avancer la théorie psychanalytique. Dans « Le mythe individuel du névrosé », Lacan fait explicitement référence à Lévi-Strauss pour élaborer sa conception du mythe. Ainsi, comme il nous est souvent arrivé au cours de notre parcours, il nous apparaît, une fois de plus, nécessaire de passer par Lévi-Strauss et plus particulièrement par son texte « La structure du mythe » pour expliquer la raison pour laquelle Lacan voit dans le mythe une forme discursive

montrant le fondement de la parole. Par le biais de ce texte où l'anthropologue avance que le mythe « se constitue lui-même comme son propre contexte » (1958, p. 237), nous serons en mesure d'expliquer la raison pour laquelle Lacan affirme que le mythe montre l'indicible qui se loge dans ce que Lévi-Strauss considère comme le caractère autoréférentiel du mythe.

Dans *Les mystères de la trinité*, Dany-Robert Dufour identifie la définition que donne Lévi-Strauss du mythe comme un exemple type de ce qu'il appelle un énoncé *unaire*. Dans la mesure où « est *unaire* un énoncé tel que le prédicat reprend exactement le sujet de la phrase » (Dufour, 1990, p. 37), la définition lévi-straussienne du mythe est bien *unaire*. En affirmant que le mythe « se constitue lui-même comme son propre contexte », Lévi-Strauss définit, de manière plus ou moins avouée, le mythe par lui-même. Dissimulé derrière cette définition se trouve l'énoncé élémentaire « le mythe est le mythe ». Au-delà de la surprise provoquée par le fait que l'un des penseurs de la binarité ait recours à la tautologie – au point au Dufour la caractérise de « bégaiement » (Dufour, 1987) – il apparaît primordial de comprendre pour quelle raison Lévi-Strauss, au moment de définir le mythe, met de côté le rapport différentiel et la relation causale caractéristique de la pensée structurale, pour faire reposer son énoncé sur un seul terme. Autrement dit, il s'agit de comprendre ce qui mène Lévi-Strauss à poser le caractère autoréférentiel du mythe, c'est-à-dire de faire de celui-ci sa propre cause, repliant le mythe sur lui-même de manière à chercher à produire de la différence en passant par le même.

En dépit du fait que pour la logique classique « quand une proposition se résout en elle-même, elle devient insaisissable » (Dufour, 1990, p. 39), la raison motivant une telle définition du mythe tient au fait que l'énoncé mythique est lui-même *unaire*. Par conséquent, la forme mythique qui contient des énoncés unaires ne peut faire l'objet d'une définition binaire dans laquelle « le complément (ou mieux le “ prédicat ”) est différent du sujet » (Dufour, 1990, p. 37). Le caractère *unaire* de l'énoncé mythique s'explique, quant à lui, par la fonction qui consiste à fonder la facticité des choses dans le langage (Pierre, 2010, p. 142). Par le mythe « l'immanence du monde [des choses] s'ajoute à la transcendance du sens [des mots] pour constituer une cohésion nécessaire et monolithique » (Pierre, 1989, p. 147). Dans cette perspective, la compacité dont fait preuve le récit mythique « ne peut être entamée ni du côté du sens, ni du côté du monde » (*ibid.*). Dans la mesure où « le mythe désigne le point

singulier où le mot se confond avec la chose » (Pierre, 1989, p. 148), on peut, dès lors, admettre que « le mythe cosmogonique est “ vrai ” parce que l’existence du monde est là pour le prouver » (Eliade, 1973, p. 16). Inversement, le monde a un sens parce que le mythe est là pour le désigner. Ainsi, à partir du moment où l’on reconnaît que « [l]e mythe est efficace parce qu’il n’y a pas de distance entre le mot et la chose » (Pierre, 1989, p. 148), son caractère autoréférentiel apparaît indépassable.

Relevant de « l’ordre du langage » (Lévi-Strauss, 1958, p. 232), le mythe manifeste donc, selon Lévi-Strauss, des « propriétés spécifiques » (*ibid.*) que l’on ne retrouve pas dans le discours ordinaire. Tandis que, dans l’usage commun, le langage fonctionne sur le mode binaire (signifiant/signifié) à l’intérieur duquel le mot reçoit sa valeur du rapport différentiel qu’il entretient avec les autres mots, le caractère autoréférentiel du mythe, fondant l’identité entre le mot et la chose d’où il tient son efficacité, fonctionne, quant à lui, sur le mode *unaire*. Selon l’anthropologue, les particularités langagières de l’énoncé mythique peuvent être observées de manière concrète dans le fait que, « [q]uelle que soit [son] ignorance de la langue et de la culture de la population où on l’a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier » (*ibid.*). Ainsi la capacité du mythe à « se constituer lui-même comme son propre contexte », c’est-à-dire son autoréférentialité, se démontre par le fait que « [l]a valeur du mythe comme mythe persiste en dépit de toute traduction » (1958, p. 232), soit indépendamment du contexte dans lequel il se trouve.

3.2 Le mythe et le rite

Si nous nous sommes consacré jusqu’ici à l’analyse du mythe en tant qu’énoncé et au caractère *unaire* de celui-ci, il ne faudrait pas oublier le fait de son énonciation. En effet, l’adéquation du mot à la chose d’où tire l’efficacité du mythe n’est valable qu’à la condition d’y intégrer la dimension de l’énonciation. Intrinsèquement, « [l]e mythe réclame d’être pris en charge par la parole et par le geste pour réintégrer son essentiel statut d’événement » (Pierre, 1989, p. 149). Laissé à lui-même « le mythe ressemblerait à une partition musicale rangée dans une armoire ou un coffret : c’est du papier silencieux, pas de la musique » (Ménard, 1999, p. 75). De la même manière qu’il faut des musiciens jouant la partition pour qu’elle devienne musique, il faut que le mythe soit mis en mot, mis en scène ou mis en acte,

pour qu'il soit efficace. En effet, confiner le mythe au mutisme signifie dissoudre son efficacité. Pour que le « nom porte la chose au jour et l'offre au regard » (Pierre, 1989, p. 148), pour que le sens retentisse dans la chose, il est nécessaire de la nommer. En ce sens, on peut dire que l'effet pragmatique du mythe, c'est-à-dire son caractère « performatif et effectif », tient à sa récitation (Pierre, 1989, p. 148). Sans pour autant affirmer la primauté du mythe sur le rite, la définition usuelle du rite marque la dépendance de celui-là par rapport à celui-ci : « le rite, en ce sens, est donc d'abord et avant tout la mise en scène – ou en geste – d'un mythe, sa réactualisation, au sens fort du terme » (Ménard, 1999, p. 78).

Dès 1909, Mauss révèle ce caractère indissociable du mythe et du rite dans sa thèse de doctorat inachevée portant sur la prière. Dans la mesure où la prière « précise souvent elle-même les circonstances, les motifs de son énonciation » (Mauss, 1968, p. 359), l'ethnologue voit dans ce rite langagier, la preuve que l'acte rituel et le récit mythique sont « inséparables » (Mauss, 1968, p. 360). Affirmant que bien que la science « [puisse] les abstraire pour mieux les étudier » (*ibid.*), Mauss précise néanmoins que « le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte » (*ibid.*) Ainsi, de la même manière que, dans la définition du rite, on admet volontiers qu'il ne peut y avoir de rite sans mythe, on doit également prendre en compte dans la définition du mythe qu'il ne peut y avoir de mythe sans rite. À la lumière de notre explication, il faut reconnaître que « [l]e mythe [...] est au rite ce que l'énoncé est à l'énonciation » (Pierre, 1989, p. 154).

Une fois établi cette dépendance du mythe au rite, il nous faut resituer l'affirmation selon laquelle le mythe est un énoncé complet. Admettre qu'il faut actualiser le mythe à travers le rite, c'est affirmer « [qu']il y a forcément quelque part une brèche à laquelle a part le rite » (Pierre, 1989, p. 155). En effet, la réitération par le rite de la perfection de l'énoncé mythique mène à un paradoxe. Si le sens est vrai parce que le monde est là pour témoigner de sa véracité, et qu'inversement, le monde a un sens parce que le mythe est là pour le désigner, pourquoi alors le mythe n'est ici pas suffisant à lui-même et qu'il faille répéter ce qui est prétendument parfait ? Il n'y a qu'une réponse possible à cette question. C'est nécessairement parce que, dès son origine, le mythe est déjà marqué d'un manque par où s'introduit l'altérité, rendant du même coup nécessaire sa réactualisation par le rite. En effet, le mythe est parfait ou il ne l'est pas : « Comment, suivant l'argument de saint Augustin, une chose lisse et pleine

de sa propre perfection pourrait-elle donner prise au devenir ? » (Pierre, 1989, p. 155) À se corrompre, la chose nie sa souveraine bonté. La récitation du mythe, qui fait son efficacité, se révèle alors comme ce qui est là pour négocier sans cesse la distance qui se trouve entre le monde et son sens.

Il y a bien un glissement entre le mot et la chose, le sens et le monde, qui nécessite de réactualiser le récit des origines. Si « le rite re-présente le mythe [...] il nous *rend nous-mêmes présents à lui* [...] nous fait participer à l'origine dont il témoigne » (Ménard, 1999, p. 78-79), s'il « régénère, vivifie et enrichit le temps présent par l'énergie qui est à l'origine du mythe » (Ménard, 1999, p. 79), on doit admettre, contrairement à ce que laisse entendre le mythe, qu'il y a bien un écart entre le monde et le sens, entre le passé et le présent qui n'est résorbable que par l'actualisation de l'origine. En effet, « le rite a aussi pour fonction la régénération du monde, c'est-à-dire l'annulation de l'opacité s'accumulant depuis l'origine par le fait inéluctable du devenir » (Pierre, 1989, p. 152). En ce sens, affirmer la nécessité de « [r]épéter le rite, c'est avouer l'état de siège, la brèche entre le monde et son sens par où s'engouffre l'altérité du devenir » (Pierre, 1989, p. 155) que l'énoncé du mythe a précisément pour tâche de surmonter en affirmant l'adéquation des mots et des choses. Ainsi, la prétendue clôture du mythe, « se donne plutôt comme une parole portée sans cesse à son achèvement » (Pierre, 1989, p. 164). Si le mythe nécessite le rite pour l'achever, il faut donc en conclure que « le mythe est [...] un récit inachevé » (Pierre, 1989, p. 156). Considéré comme l'énonciation du mythe, « le rite est le lieu du langage où se monnaie l'insuffisance du mythe, où le mythe est continuellement réécrit » (Pierre, 1989, p. 156). La brèche qui s'imisce entre le mythe et le rite, entre l'énoncé et l'énonciation, ouvre ainsi un espace de liberté créatrice dans lequel se loge l'altérité du devenir.

3.3 L'énoncé et son énonciation

Dans son analyse du mythe d'Œdipe, Lévi-Strauss « n'hésite pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de [ses] sources » (1958, p. 240). L'anthropologue affirme que ce mythe « offre une sorte d'instrument logique » à un « problème initial » (1958, p. 239). Ce problème fondamental, l'anthropologue le formule sous la forme d'une question : « naît-on d'un seul, ou bien de deux ? », ou, si l'on préfère, « le même naît-il du même ou de l'autre » (*ibid.*). Ainsi, le mythe d'Œdipe en intégrant le père comme parent de l'enfant en tant que

l'« en plus » de la mère introduit dans la théorie psychanalytique la dimension de l'autre. En intégrant la dimension de l'altérité à l'origine même du sujet, la théorie psychanalytique reconnaît ainsi que « [l]a multiplicité est engendrée par répétition comme le divers prolifère et est maintenu par la répétition rituelle du mythe » (Pierre, 1994, p. 5) Le recours de la psychanalyse au mythe d'Œdipe pour expliquer la structuration subjective montre bien l'impossibilité de réduire le sujet au même. En prenant explicitement le parti de l'énonciation, c'est-à-dire de la « brèche à laquelle a part le rite » à la différence de l'énoncé mythique qui cherche à produire de la différence en passant par le même, la psychanalyse donne à la créativité l'espace d'indétermination qui lui revient dans le processus de subjectivation.

Ainsi, contrairement à l'idée répandue, la psychanalyse et le complexe d'Œdipe ne sont pas déterministes. Certes, la structure du complexe, comme le récit du mythe d'où il provient est unique, et le rite la réactualise en la répétant. Toutefois, ce nécessaire recours au rite « apparaît comme un espace de possible improvisation, et sa finitude se donne comme une parole à porter à son achèvement » (Pierre, 1989, p. 164). La nécessité du recours à l'énonciation dans la théorie lacanienne se révèle manifeste lorsque le psychanalyste affirme « [qu']un mythe ne se suffit pas de ne supporter aucun rite » (É, p. 818). Suite à l'affirmation de la dépendance du mythe au rite, il met en garde tous ceux qui voudraient voir dans la psychanalyse une réitération parfaite du mythe d'Œdipe, que « la psychanalyse n'est pas le rite de l'Œdipe » (É, p. 818). En fait, ce que « le sujet éprouve notamment en analyse » (Lafrance, 2002, p. 101-102) est, bien au contraire, l'inverse d'une adéquation entre l'énoncé mythique et son énonciation, c'est-à-dire le fait de se sentir « profondément divisé, écartelé » (Lafrance, 2002, p. 101). En ce sens, il faut voir dans l'affirmation selon laquelle « la psychanalyse n'est pas le rite de l'Œdipe » (É, p. 818), l'écart manifeste qui s'institue entre l'énoncé et son énonciation. Œdipe lui-même n'a-t-il pas improvisé dès l'origine? N'ayant pas accès au récit que l'oracle fait de son destin, Œdipe tue son père sans savoir qu'il tue son père et épouse sa mère sans savoir qu'elle est sa mère. Séparé du savoir quant à son destin, Œdipe lui donne forme par ses actes.

S'il est possible de définir le psychanalyste comme « le professionnel de l'énonciation » (Lebrun, 1997, p. 213), c'est bien parce que, depuis Freud, la psychanalyse s'intéresse aux

limbes de la parole – que ce soit par l'analyse du lapsus, de l'acte manqué, des rêves, des incohérences, des jeux d'esprit, bref de l'inconscient en tant qu'il est ce qui échappe au sujet dans sa parole. Tout en prenant en compte de la dimension de l'énonciation dans l'analyse, Lacan fait un pas de plus que le père de la psychanalyse, en reconnaissant en elle la place même du sujet. Dans « Le petit discours au psychiatre », Lacan se demande en effet « à quoi sert le langage » si sa fonction première n'est ni de « signifier les choses expressément » ni de « communiquer ». « Eh bien, répond Lacan, c'est simple, c'est simple et c'est capital : il fait le sujet. » Si cette réponse de 1967 a l'avantage d'être claire, elle n'est pourtant pas différente de celle que Lacan donnait en 1953 lorsqu'il affirmait que « la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer » (DR, p. 300). Dans sa conférence célèbre, le psychanalyste déclare ensuite que « [c]e que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre » (*ibid.*) dégageant ainsi « la fonction décisive » de la parole qui « n'est pas seulement comme on le dit d'être reçue par le sujet comme approbation ou rejet de son discours » (*ibid.*), mais bien « de le reconnaître ou de l'abolir comme sujet » (*ibid.*). En ce sens, on doit dire, à l'instar de Lacan, que le propre du langage, c'est de faire du sujet.

Au-delà de ce que la parole véhicule comme somme indéniable d'informations tel que le reconnaissent les théories de la communication, il y a aussi, et de manière plus importante pour le psychanalyste, le fait qu'elle fonde le sujet qui l'énonce. L'énonciation dans la théorie lacanienne prend donc un sens plus large que celle que lui donne Benveniste en linguistique lorsqu'il affirme qu'elle est « la mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » (1974, p. 80). Tout en admettant cette définition linguistique, la psychanalyse lacanienne signifie par l'énonciation l'acte par lequel le sujet se fonde en tant que sujet. En associant la prise de parole à la fondation du sujet, la psychanalyse donne implicitement un sens particulier à la notion de sujet au sein de sa théorie. Comme la partition qui nécessite d'être jouée pour devenir musique, comme le mythe qui doit être récité pour être efficace et l'énoncé qui appelle l'énonciation pour signifier, le sujet requiert une prise de parole pour être. En ce sens, si le sujet tient à sa prise de parole, c'est-à-dire à son énonciation, pour être, c'est que le sujet psychanalytique est essentiellement, et ce, dès l'origine, divisé. Dans la célèbre collection encyclopédique des Presses Universitaires de France des *Que sais-je ?*, Paul-Laurent Assoun, dans le livre consacré à Lacan, affirme que

« *le sujet de l'énonciation, n'est pas le sujet de l'énoncé* » (2010, p. 80). Ainsi, par énonciation, la psychanalyse lacanienne renvoie à cette division interne du sujet, c'est-à-dire « à ce sujet divisé [...] entre les mots et les choses, entre corps et langage, entre savoir et vérité » (Lebrun, 1997, p. 213-214).

De plus, il faut préciser que, selon la théorie lacanienne, cette faille entre l'énonciation et l'énoncé n'a pas à être cautionnée par un élément extérieur à la parole puisqu'elle est inscrite en son sein même. Comme nous l'avons mentionné plus haut, peu importe le progrès du savoir, de la connaissance, l'ordre produit par le signifié n'épuisera jamais la totalité signifiante préalable. En ce sens, l'énoncé, aussi près de la réalité qu'il puisse être, devra toujours avoir recours à l'énonciation pour être efficace. À titre d'exemple, bien que « la génétique indique avec certitude qui est le père, il faudra quand même toujours que cela soit énoncé, par exemple par un magistrat » (Lebrun, 2002, p. 56). Ainsi, aussi juste que soit la réponse offerte par la génétique sur la paternité, elle n'en vient quand même pas à bout puisqu'elle nécessite le recours à l'autorité d'un tiers pour accréditer sa véracité par la parole. Nul énoncé, aussi certain soit-il, ne peut se passer de son énonciation pour être efficace. Puisque, « *quelles que soient les totalisations que la connaissance opère, elles restent asymptotes à la totalité virtuelle de la langue ou du langage* » (Deleuze, 1969, p. 63), nous devons admettre « [qu']aucun dit – fût-il un énoncé scientifique – n'existe sans qu'il y ait eu du dire » (Lebrun, 1997, p. 214). En ce sens, « [n]ul savoir, aussi cohérent et aussi conséquent soit-il, ne rendra compte de l'acte d'énonciation » (Lebrun, 1997, p. 214). Cette impossibilité à rendre compte de la faille que comporte de façon implicite l'énonciation d'un sujet tient au fait que le réel ne se laisse pas saisir par le symbolique. En ce sens, le caractère indicible du réel est à la fois la limite interne du symbolique et celle du sujet. Dans la mesure où le réel est ce qui échappe au symbolique, ce qui lui résiste, et que nul savoir ne peut venir à bout de l'acte d'énonciation du sujet, il faut voir dans l'énonciation la part réelle du sujet.

Ainsi, la thèse structurale de la discordance entre le registre du réel et celui du symbolique, loin de présenter le langage comme un reflet imparfait du monde, « *libère de toute conception de la vérité définie comme adéquation de la chose et de sa représentation* » (Askofaré et Sauret, 2004, p. 261-262). En ce sens, la « linguisterie » lacanienne s'oppose donc à la conception classique du langage dont une grande part des sciences sociales reste

héritière (Michon, 2011, p. 42), conception qui définit le langage comme nomenclature, c'est-à-dire « comme liste de termes correspondant à autant de choses » (Michon, 2011, p. 92). En effet, la thèse de Lacan sur « l'incapacité propre au symbolique de réduire le trou dont il est l'auteur » (Melman, 1991, p. 422) assure, de l'intérieur, que le réel ne puisse être saisi par la vocation totalisante du symbolique. En ce sens, le réel revêt dans la théorie lacanienne un caractère « “ immonde ”, irreprésentable et non totalisant » (Assoun, 2010, p. 57). De ce fait, l'inadéquation entre le registre symbolique et réel inscrit la catégorie de l'impossible à l'intérieur même de la parole. En admettant que la catégorie du réel est interne à la parole, c'est-à-dire qu'aucun dit ne puisse résumer le dire, il faut alors reconnaître que le réel n'est pas le résultat du symbolique. En effet, il s'agit plutôt de l'opération inverse, c'est-à-dire que le symbolique s'origine toujours dans le réel. Bien que nous n'ayons pas « les mots pour dire toute notre expérience [...] cette dernière n'est pas pour autant exclue du langage, végétant dans les limbes de quelque réel qui attendrait d'être mis à jour » (Pierre, 2010, p. 146). L'usage de la métaphore, par exemple, permet « d'aborder avec des moyens finis une expérience qui n'est pas totalisable et qui ne se laisse pas cerner » de manière à « signifier ce qui est inconnu par ce qui est connu » (*ibid.*). En ce sens, tout en étant prise dans la chaîne signifiante, l'expérience conserve au sein du registre symbolique un caractère virtuel, toujours ouverte « à tous les glissements métonymiques et à toutes les transmutations métaphoriques » (Pierre, 2010, p. 142) qui modifieraient le sens qui lui est accordé.

Dès lors, il faut voir dans la valeur métaphorique de la fonction paternelle, la propriété interne du langage qui permet au sujet d'y faire avec le manque, c'est-à-dire de faire face à l'impossible inscrit dans la parole. En tant qu'« exercice à minima de la fonction langagière » (Lebrun, 2002, p. 51), la fonction paternelle « permet que se mette en place dans l'appareil psychique la capacité d'abstraction, de substitution signifiante, en d'autres mots la compétence métaphorique » (Lafrance, 2002, p. 102). Il faut ici entendre la métaphore non pas seulement selon son sens usuel, c'est-à-dire comme un simple procédé rhétorique purement décoratif « consistant à utiliser un terme concret dans un sens abstrait sans comparaison explicite » (Antidote, 2007). En effet, dans la mesure où « le langage n'est jamais purement dénotatif » (Pierre, 2010, p. 146), c'est-à-dire que le signe ne renvoie jamais de manière totalement transparente à un référent, la métaphore n'est pas qu'une

propriété particulière du langage, mais bien généralisée. À cet effet, Georg Lakoff précise que « [n]otre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et agir, est de nature fondamentalement métaphorique » (Lakoff et Johnson, 2008, p. 13). En tant qu'elle participe de manière active à l'élaboration du système conceptuel humain en permettant l'interaction entre le virtuel et le réel, la métaphore doit être considérée comme un moyen qu'utilisent « toutes les cultures [...] pour l'infrastructure conceptuelle de leur rapport au monde » (Pierre, 2010, p. 146). La métaphore paternelle, en substituant un signifiant à un signifiant, permet au sujet d'intégrer l'ordre du langage qui régit la culture. Si « c'est sur la notion de *fonction* que tout le monde s'accorde pour définir ce qu'il en est du père » (Askofaré et Sauret, 2004, p. 259) et que la fonction paternelle est celle de l'intégration du sujet à l'ordre du langage, nous pouvons saisir le rôle central qu'accorde Lacan au père, en tant que représentant de la loi du langage, dans le complexe d'Œdipe.

3.4 Le complexe d'Œdipe

Contrairement à sa lecture de 1938 qui présentait l'œdipe comme un conflit imaginaire avec des imagos parentales, ce qui compte aux yeux de Lacan dans ce complexe, à la suite de son *retour à Freud*, c'est l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique. En ce sens, l'application des principes de l'analyse structurale qui anime son renouveau théorique mène dorénavant le psychanalyste à présenter l'œdipe comme « un procès symbolique à partir de deux désirs asymétriquement positionnés » (Lebrun, 1997, p. 30). Dans ce contexte, le sujet devra donc situer son désir singulier par rapport à celui de la mère comme « premier représentant de l'Autre pour l'enfant » (Lebrun, 1997, p. 32) et celui du père comme « autre que la mère » (Lebrun, 1997, p. 29). En définissant les parents non pas selon leur dimension imaginaire ou biologique, en tant que géniteurs, mais bien selon la fonction symbolique respective qu'ils exercent à l'égard de l'enfant, c'est-à-dire à la place qu'ils occupent dans l'ordre symbolique, Lacan s'éloigne une nouvelle fois, dans son analyse de l'œdipe, d'une interprétation familialiste. C'est donc dans la position asymétrique des désirs du père et de la mère dans le schéma œdipien, c'est-à-dire dans l'écart qui existe entre eux, qu'il faut voir la possibilité pour un sujet de situer son propre désir. En instituant l'altérité dans la relation de l'enfant à la mère, le père vient signifier l'existence d'un désir autre que celui de la mère, ouvrant un espace possible où le sujet pourra loger le sien.

En ce sens, l'asymétrie de la situation familiale composée du désir de la mère et de celui du père représente, aux yeux de Lacan, la structure du langage à l'intérieur de laquelle le sujet devra soutenir son désir singulier en prenant acte de sa parole par rapport à l'Autre. Désormais, la tâche attribuée au père dans le complexe d'Œdipe qui, depuis Freud, consiste à séparer l'enfant de la mère n'est plus tributaire de la valeur sociale qui lui est accordée, mais de sa capacité à assurer sa fonction métaphorique qui permet la mise en place du langage et l'exercice de la pensée symbolique. En ce sens, si « l'Œdipe est le langage lui-même » (Lafrance, 2002, p. 100) et que « le père a cette place centrale dans l'Œdipe » (*ibid.*), celui-ci n'est là « que comme représentant de la loi du langage » (*ibid.*). Dans le livre V du *Séminaire*, Lacan explicite le rôle du père dans l'œdipe en affirmant que « c'est proprement la substitution du père en tant que symbole, en tant que signifiant à la place de la mère [...] qui constitue le point pivot, le nerf moteur, l'essentiel du progrès constitué par le complexe d'Œdipe » (L V, p. 180). Par l'entremise de la métaphore paternelle, l'enfant prendra place dans le monde symbolique en faisant l'acquisition du langage. Il s'agit, en quelque sorte, d'une « seconde naissance » (Lafrance, 2002, p. 100) d'ordre symbolique qui fait suite à sa venue au monde biologique. Autrement dit, si l'œdipe doit être défini comme le processus par lequel l'enfant deviendra sujet du langage, c'est dans son rapport avec l'Autre qui « n'est pas seulement l'autre qui est là, mais, littéralement, le lieu de la parole » (L IV, p. 80) que l'enfant se constituera comme sujet en consentant au système langagier.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce que Lacan pose comme le principe de l'expérience analytique « c'est la notion qu'il y a du signifiant déjà installé, et déjà structuré » (L IV, p. 50). Cette primauté accordée au signifiant implique donc qu'il y a « déjà structuré dans la relation parlante, cet au-delà, ce grand Autre au-delà de l'autre que vous appréhendez imaginativement » (L IV, p. 80). L'image que donne Lacan pour illustrer cet Autre, qui est « littéralement le lieu de la parole », dans lequel le sujet se constitue est celle d'une usine qui le précède et fonctionne indépendamment de lui. Ce qu'il s'agit de comprendre lorsque Lacan affirme à son auditoire que cette usine « [c]e n'est pas vous qui l'avez faite » (L IV, p. 50), c'est le caractère transcendant du langage qui fonctionne depuis « l'histoire de l'humanité dans son ensemble » (*ibid.*). En d'autres mots, le sujet est d'abord parlé avant d'être parlant. De ce fait, avant même qu'un enfant soit sujet de la parole et qu'il

puisse se dire, sa position dans l'ordre symbolique est déjà déterminée. En ce sens, « l'assomption du statut de sujet de la parole se traduit donc invariablement par l'assignation de coordonnées à ce statut » (Pierre, 2009, p. 202). Du fait que le sujet se constitue dans et par le langage, Lacan montre que tout en étant assujetti à l'Autre, « cet assujettissement nous fait justement sujets, porteurs d'un nom, inscrits dans une généalogie, une histoire, une culture, un discours, etc. » (Cliche, 2012, p. 8).

Comme nous l'avons précisé plus tôt, la dimension symbolique se constitue très tôt dans la vie psychique de l'enfant de sorte que « toute la chaîne de l'expérience ne peut littéralement se concevoir qu'à poser d'abord le principe que rien ne s'articule et ne s'échafaude dans l'expérience [...] si ce n'est à partir du moment où le sujet entre dans un ordre qui est ordre de symboles » (L IV, p. 102). En ce sens, dès les premiers moments de la vie, le cri de l'enfant, malgré le fait qu'il ne soit pas doté de la parole, « entre dans une articulation signifiante parce que, à ce cri, répond une parole, une présence » (Cliche, 2012, p. 8). Parce que les cris « s'insère[nt] dans un monde synchronique de cris organisés en système symbolique [...] les cris sont d'ores et déjà virtuellement organisés en un système symbolique » (L IV, p. 188). Ceci mène donc Lacan à affirmer que « dès l'origine, le cri est fait pour qu'on en prenne acte, voir pour qu'on ait, au-delà, à en rendre compte à un autre » (L IV, p. 188-189). Du seul fait que le cri ne tombe pas dans l'oreille d'un sourd, l'humain, très tôt, sort du « registre du besoin en souffrance pour entrer dans celui de la demande » (Cliche, 2012, p. 8).

Du fait de la présence de l'Autre, l'humain passe « d'un monde d'instincts à un monde de pulsions » (Lafrance, 2002, p. 101). Si « le besoin est défini et matériel, au plan biologique » (Assoun, 2010, p. 67) et peut être aisément satisfait, la demande qui est d'ordre pulsionnel, quant à elle, « s'avère indéfinie » (Assoun, 2010, p. 67). De plus, comme « la demande montre l'assujettissement du besoin à la demande » (Assoun, 2010, p. 66-67), l'objet de la satisfaction du besoin ne répond pas pour autant à l'objet de la demande. En effet, « du fait d'en passer par la demande de l'Autre » (Lafrance, 2002, p. 101), « [l]a pulsion transforme [...] les besoins vitaux » (*ibid.*). Dans la mesure où l'humain se situe dans le registre symbolique, ses besoins subissent donc une déviation. Puisque « ses besoins sont assujettis à la demande, ils lui reviennent aliénés » (É, p. 690). Dans la mesure où la demande « ne peut jamais être véritablement exaucée comme telle » (L IV, p. 110), l'insatisfaction

apparaît comme « un vice de structure consubstantiel à l'ordre symbolique » (Lafrance, 2002, p. 101). Dans le livre IV du *Séminaire* consacré à la relation d'objet, Lacan explique pourquoi « l'idée d'un objet harmonique, achevant de par sa nature la relation sujet-objet, est parfaitement contredite par l'expérience » (L IV, p. 25). Il associe cette erreur communément répandue au fait « de vouloir tout déduire du désir considéré comme un élément pur de l'individu » (L IV, p. 102) ce qui est manifestement pas le cas puisqu'il « y a [...] toujours discordance de l'objet retrouvé par rapport à l'objet recherché » (L IV, p. 53). Comme il l'a mentionné dans ses séminaires antérieurs à propos de l'instance de répétition, il évoque le fait que « l'objet n'a d'insistance, n'entre en fonction, que par rapport au manque » (L IV, p. 66).

C'est donc la présence de l'Autre qui implique que dès sa venue au monde, la position de l'enfant lui soit assignée dans l'ordre symbolique. Le fait qu'il soit d'abord parlé par ceux qui le reçoivent, le nomment et s'adressent à lui, provoque chez l'enfant la demande. La raison pour laquelle la demande adressée à l'Autre est irrémédiablement vouée à l'insatisfaction est liée à la nature de la requête qui lui est adressée. À la question « Que [me] veux-tu » (L IV, p. 169) ou, en d'autres mots, « Que me veut l'Autre qui me parle? » (Cliche, 2012, p. 8), « le sujet espère la réponse de ce qu'il est » (Askofaré, Sauret, 2004, p. 259). Ainsi, « face à l'énigme posée par [sa] venue au monde » (Lafrance, 2002, p. 103) le sujet ne reçoit pas de réponse. Bien que l'Autre détermine la place du sujet dans l'ordre symbolique, « il ne lui dicte pas pour autant sa conduite et ne lui dit pas ce qu'il est réellement » (Lafrance, 2002, p. 103). Comme le dit Lacan, « l'Autre ne répond pas » (*ibid.*). Cette absence de réponse de la part de l'Autre face à cette question existentielle doit être comprise comme l'incomplétude du symbolique, ce trou dont il est l'auteur qui est à l'origine du « caractère fondamentalement décevant de l'ordre symbolique » (L IV, p. 183). Devant cette absence de réponse de l'Autre quant à ce qu'il est, il ne reste plus à l'enfant qu'une solution à adopter, « celle de dépendre de l'Autre » (Lafrance, 2002, p. 102).

Dans cette situation de dépendance à l'Autre, l'enfant se soumettra aux « différentes exigences corporelles liées à l'oralité et à l'analité » (Lafrance, 2002, p. 101) que lui impose la parole de l'Autre. Être sujet « c'est faire un pas de plus, renoncer à vouloir être comblant pour l'Autre [...] c'est accéder au registre du désir » (Cliche, 2012, p. 8). En ce sens, « le désir s'introduit comme au-delà de la demande » (Assoun, 2010, p. 67). Du fait que « le désir

“ ne se demande pas ” » (Assoun, 2010, p. 67) pour être véritablement sujet, le rapport de l'enfant à l'Autre devra donc subir une modification radicale. À l'aide de la métaphore paternelle, l'enfant devra consentir au langage et à cette irrémédiable perte que cela entraîne. Du fait que, dans le système langagier, le mot renvoie toujours à un autre mot, le signifiant à un autre signifiant, ce renvoi infini implique une perte qui est celle de l'adéquation du mot à la chose : « c'est cette chose perdue qui choit dans l'acte de parole, ce que l'on perd du fait de parler, qui cause le désir » (Lafrance, 2002, p. 101). Autrement dit, si le « symbole se manifeste comme le meurtre de la chose », c'est précisément « cette mort [qui] constitue dans le sujet l'éternisation de son désir » (DR, p. 319).

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans le schéma œdipien, c'est à la mère qu'est déferé le rôle de présentifier l'Autre à l'intérieur duquel le sujet se constitue. La mère, affirme Lacan, apparaît « sans aucune espèce de valeur biologique » (L IV, p. 67). En effet, « [m]ême si c'est la mère qui est pour l'enfant le premier Autre, elle ne fait que rendre présent à l'enfant l'Autre comme lieu du langage » (Lebrun, 1997, p. 203). Comme premier représentant de l'Autre, la mère assigne des signifiants à un sujet qui lui « donne à penser que le sujet pourrait être identifié à l'un ou à l'autre de ces signifiants » (Lebrun, 1997, p. 36).

Comme l'indique Lacan, les premiers temps de la relation du sujet à sa mère s'effectuent dans l'imaginaire sous la forme d'un leurre qui donne à croire à l'enfant qu'il est tout pour elle. Lacan appelle leurrante une relation imaginaire « par où l'enfant atteste à la mère qu'il peut la combler, non seulement comme enfant, mais aussi quant au désir, et pour tout dire, quant à ce qui lui manque » (L IV, p. 225). Dans ce paradis imaginaire où l'enfant se représente, « la seule relation en miroir vient lui donner, ainsi qu'à sa mère, entière mutuelle satisfaction » (Lebrun, 1997, p. 47). À ce stade de son développement, le sujet est donc complètement fixé au désir de l'Autre. Non pas que la mère exerce une force contraignant le désir de l'enfant à son propre désir, mais en croyant lui donner entière satisfaction, l'enfant arrime son propre désir à celui de la mère. Ainsi, pris dans la capture imaginaire où il se situe comme l'objet du désir de la mère, « ce que l'enfant peut faire de mieux [...] c'est de s'imaginer tel qu'il est imaginé » (L IV, p. 243). En ce sens, l'enfant est captif du leurre imaginaire à l'intérieur duquel il est « l'élément passivé d'un jeu où il devient la proie des significations de l'Autre » (L IV, p. 227). Dans cette situation binaire qui est « littéralement sans issue par elle-même » (*ibid.*), seule l'intervention

du père réel, c'est-à-dire d'un élément tiers, peut mettre fin à cette relation leurrante entre la mère et l'enfant.

Le progrès de la relation de la mère à l'enfant se déploie donc autour du fait que « quelque chose s'articule peu à peu dans l'expérience de l'enfant, qui lui indique que, dans la présence de la mère à lui-même, il n'est pas seul » (L IV, p. 224). En ce sens, l'enfant sera conduit à découvrir « que quelque chose est désiré par la mère au-delà de lui-même, c'est-à-dire au-delà de l'objet de plaisir qu'il se ressent d'abord être lui-même pour sa mère et qu'il aspire à être » (L IV, p. 241). À ce stade, ce que l'enfant éprouve pour la première fois dans la relation à la mère, Lacan s'y réfère en tant que phallus qui est le « centre du désir de celle-ci » (L IV, p. 224). Notons au sujet du phallus que Lacan indique « qu'il ne faut pas confondre phallus et pénis » (L IV, p. 30). Par conséquent, le psychanalyste met en garde quiconque voudrait « déduire d'une quelconque constitution des organes génitaux, le fait que le phallus joue un rôle prévalent dans tout le symbolisme génital » (L IV, p. 190). Dans cette perspective, « ce manque dont nous parlons chez la femme, nous sommes déjà avertis qu'il ne s'agit pas d'un manque réel » (L IV, p. 192). Dans la mesure où « tout ce qui est dans le réel est toujours et obligatoirement à sa place [...] l'absence dans le réel est purement symbolique » (L IV, p. 38). En ce sens, « c'est pour autant que nous définissons par la loi que ça devrait être là, qu'un objet manque à sa place » (*ibid.*).

D'abord appréhendé par l'enfant comme un élément imaginaire, le phallus, en tant qu'objet désiré par la mère, représente alors ce « quelque chose par quoi il fa[ut] qu'il passe pour captiver la mère » (L IV, p. 261). À cette fin, l'enfant adoptera donc « différentes positions par lesquelles il est amené à maintenir, c'est-à-dire très exactement à leurrer, ce désir de la mère » (L IV, p. 224). Pour que l'enfant puisse sortir de sa prison imaginaire où il occupe une position *passivée*, « il s'agit maintenant que l'enfant s'aperçoive que cet élément imaginaire a valeur symbolique » (L IV, p. 261). La résolution du complexe d'Œdipe se trouve dans le fait que « le phallus est aussi quelque chose qui est pris dans le jeu symbolique » (L IV, p. 266), c'est-à-dire « qui est fixe quand on le met, mais qui est mobilisable, qui circule, qui est un élément de médiation » (*ibid.*). En ce sens, c'est parce que la mère manque de phallus, « qu'elle le désire [...] c'est seulement en tant que quelque chose le lui donne, qu'elle peut être satisfaite » (L IV, p. 190). Le complexe de castration dans

lequel il appartient au père réel d'intervenir en introduisant l'ordre symbolique a pour effet de montrer « que l'affaire à la fois sort des mains de l'enfant et qu'elle est réglée ailleurs » (L IV, p. 227). Ainsi, l'intervention du père réel consiste donc à « enlever des mains de l'enfant l'enjeu de la relation en lui retirant l'espoir de trouver une quelconque possibilité de régler cette question [du manque de la mère] dans ce seul registre imaginaire » (Lebrun, 1997, p. 43).

La fonction paternelle au sein de l'œdipe, en substituant le signifiant père au signifiant mère, a pour effet de fixer « le manque du signifiant dans l'Autre en produisant le signifiant du manque de l'Autre, à savoir le Phallus » (Lebrun, 1997, p. 37). Dans le complexe de castration qui « a été liée à la position centrale donnée au complexe d'Œdipe » (L IV, p. 61), l'intervention du père consiste à « attester que la mère manque de signifiant qui rend compte de ce qu'est le sujet » (Lebrun, 1997, p. 36). Tout en étant aliéné aux signifiants de l'Autre, le manque dans la mère qu'il appartient au père de désigner a pour effet de signifier à l'enfant qu'il n'y est pas pour autant complètement assujéti. Ceci est de structure puisque « dans l'Autre langagier, manque le signifiant qui rend compte de ce qu'est le sujet » (Lebrun, 1997, p. 36). En effet, « si le sujet pouvait être ce signifiant du manque de l'Autre, il serait complètement asservi, et cela ne lui laisserait plus aucune possibilité de liberté » (Lebrun, 1997, p. 38), c'est-à-dire de désirer. Ainsi par le « complexe de castration » (L IV, p. 227) dont « la fonction saillante » est effectivement déferée au père réel (L IV, p. 220), celui-ci, en tant que l'autre de la mère, désenglué l'enfant des signifiants que lui attribue l'Autre, lui offrant du même coup l'espace requis pour désirer.

Lorsqu'il est question de l'intervention du père réel, il est important de rappeler que Lacan spécifiait « non pas du tout forcément par le père [biologique] du sujet » (É, p. 577). En ce sens, lorsque Lacan parle de la fonction du père réel comme agent castrateur « il est évident que cela ne vise nullement le géniteur [...] mais tout aussi bien n'importe quel tiers pour la mère » (Lebrun, 1997, p. 35). De ce fait, le père réel qui agit dans la fonction paternelle doit être entendu comme « la place qu'un individu [...] occupe pour la mère, dans son discours, et pour l'enfant » (Lafrance, 2002, p. 102). Le père dans le complexe d'Œdipe occupe la place de tiers qui a pour effet de mettre fin à la symétrie de la première relation mère-enfant. La fonction de la métaphore paternelle a donc pour conséquence de mettre fin à

l'immédiateté dans laquelle l'enfant se trouvait jusqu'alors. En se substituant au signifiant mère, le signifiant père rompt la continuité qui déterminait le monde imaginaire dans lequel se trouvait l'enfant pour l'inscrire dans le monde de la discontinuité qui est celui de l'ordre symbolique. Tandis que dans la relation précœdipienne, l'enfant se leurrerait en s'imaginant l'objet de satisfaction du désir de l'Autre, le glissement qu'effectue la métaphore paternelle l'introduit au registre symbolique soumis à la loi du langage selon laquelle le signifiant renvoie toujours à un autre. De ce fait, consentir au langage signifie que toute adéquation du sujet à lui-même ainsi qu'à l'objet de son désir est désormais impossible. De cette façon, si le mot est la mort de la chose comme le souligne Lacan, l'introduction du monde des mots par le père « impose le désengluement d'avec le monde des choses » (Lebrun, 1997 p. 38). Si, depuis Freud, on associe l'intervention du père dans l'Œdipe à l'interdit de l'inceste c'est bien parce que c'est à lui que revient la fonction d'introduire le monde des mots. En ce sens, l'interdit de l'inceste, dont l'image est le corps à corps avec la mère, équivaut, dans une perceptive langagière, à l'interdit de l'inceste avec la chose.

À partir des effets produits par l'entrée de l'enfant dans le langage, il est aisé de s'apercevoir que l'acquisition du statut du sujet du langage ne se fait pas sans heurt. Tout en l'introduisant au monde des mots dans lequel il gagne le pouvoir de symboliser, c'est-à-dire de présentifier l'absence, l'accès au langage rend également présent l'absence de ce qui est désigné. Ainsi, « bien que nous soyons condamnés à nous dire, à être dans les mots donc censés avoir renoncé à être dans les choses, nous sommes aussi condamnés à ne pas pouvoir nous dire entièrement : du fait même de dire, tout dire est impossible » (Lebrun, 1997, p. 41). Autrement dit, « [l]'enfant qui consent au langage [...] à la fois perd et gagne » (Lafrance, 2002, p. 101). Dans le monde des mots à l'intérieur duquel il est sujet, toute adéquation avec les choses et avec lui-même lui est désormais rendue impossible. Ceci est dû au fait que les choses comme lui-même ne pourront dorénavant être que représentées. Dans la mesure où, à l'intérieur du langage, « un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant » (É, p. 819), le sujet, selon la formule lacanienne datant de 1962, de n'être ainsi que représenté se trouve profondément divisé. Si dans son premier rapport avec l'Autre, la mère, comme premier représentant de l'Autre, assignait des signifiants à un sujet auxquels celui-ci s'identifiait totalement, l'intervention du père a pour effet de « soutenir que le sujet

n'est nullement à mettre sous la bannière de tel ou tel signifiant, mais qu'il se situe plutôt "entre" ces signifiants » (Lebrun, 1997, p. 36). Comme nous l'avons mentionné, si le sujet était effectivement le signifiant de l'Autre, il y serait complètement assujéti. Le fait que le sujet se loge entre les signifiants, tout en faisant de lui un sujet divisé, l'ouvre à son devenir. À partir de cet espace d'indétermination, le sujet peut « inventer une petite histoire personnelle, sa théorie, fabriquées à partir de ses démêlés avec l'Autre, incluant aussi les modalités sous lesquelles il aura rencontré la jouissance de l'Autre » (Lafrance, 2002, p. 102). Devenir sujet du langage signifie donc, comme le disait Lacan, « de ne pas céder sur son désir », c'est-à-dire, « ne pas répondre à ce que [il] suppose être la demande de l'Autre » (Cliche, 2012, p. 9) de sorte qu'une parole inconnue puisse émerger et que le sujet puisse s'en revendiquer comme l'auteur et le responsable.

Dans la mesure où le père n'offre pas non plus de réponse à l'interrogation de l'enfant sur ce qu'il est, l'indétermination subjective à laquelle ce dernier faisait face avant son acquisition du langage et qui l'avait mené à dépendre entièrement de l'Autre reste entière. Ainsi, la certitude d'être qui accompagnait l'identification imaginaire de l'enfant aux signifiants que l'Autre lui assignait, laisse de nouveau place à l'incertitude. Néanmoins, à la suite de l'intervention du père, le sujet consentant au langage n'est plus aussi démuné devant l'Autre. En effet, bien que l'accès au langage implique inéluctablement une perte due à l'inadéquation du symbolique et du réel, cette perte peut désormais être symbolisée par le sujet comme un manque qui *laisse à désirer*.

C'est précisément parce que le père introduit l'ordre du langage et met un terme à la complétude imaginaire que son intervention permet à l'enfant de loger son désir singulier. En effet, l'introduction du phallus comme signifiant du manque de l'Autre, c'est-à-dire de l'absence du tout, par le père, a pour effet de « symboliser la totalité rendue impossible du fait de parler » (Lebrun, 1997, p. 37). De ce fait, à « porter, vivant, le signifiant dans le réel » (Sauret, 2009, p. 65), l'intervention du père a pour conséquence d'entamer chez le sujet le deuil de la complétude rendant ainsi illusoire toute tentative de combler le manque dans l'Autre. En ce sens, confronté à l'absence de détermination du fondement de son être, c'est-à-dire au « manque d'être par quoi l'être existe » (L II, p. 306) et qui est à l'origine de sa singularité, le sujet a désormais recours à la symbolisation pour affronter le caractère

« “ immonde ”, irreprésentable et non totalisant » du réel (Assoun, 2010, p. 57). Ainsi, par l'introduction du signifiant dans le réel (L III, p. 124) et de son mode de « fonctionnement [...] dans la conquête de la réalité humaine » (Ailloué *et al.*, 2009, p. 127), l'intervention du père donne les moyens nécessaires au sujet « pour s'organiser face au vide originaire, afin de ne pas laisser béant un trou dans lequel le sujet risquerait de s'engouffrer » (Lebrun, 1997, p. 36). Si l'issue du complexe d'Œdipe est la constitution d'un sujet du désir, sa base est la castration, c'est-à-dire la reconnaissance par l'enfant que la mère est manquante et qu'il ne pourra venir combler ce manque. En ce sens, si c'est l'incertitude qui fonde la possibilité pour le sujet de soutenir son désir, nous devons définir la fonction du père dans le complexe d'Œdipe comme ce qui « permet à un sujet de savoir y faire avec le manque » (Lebrun, 1997, p. 41).

Bien que le père soit l'autre de l'Autre, il ne faut toutefois pas croire qu'il est pour autant l'Autre de l'Autre. Puisque le père est lui-même soumis au langage, il ne peut donc pas servir de garantie dernière à celui-ci. Comme nous l'avons précisé, dans la mesure où il est impossible d'être hors langage, l'ordre symbolique comporte un point sans garantie. De ce fait, le trou dont le symbolique est l'auteur ne peut être comblé entièrement par quiconque. L'entrée dans le système langagier implique que le sujet devra faire avec ce vice de la structure. Au même titre que le mythe, qui est « l'énoncé d'un impossible », la tâche du père est de faire entrer ce trou de la structure dans le langage. Dans la mesure où le père réel, c'est-à-dire « celui qui chausse le signifiant de la paternité » (Askofaré et Sauret, 2004, p. 264), n'est pas l'auteur de la loi du langage, mais bien son représentant, il doit être conçu comme l'agent de la castration qui est, elle, le fait du langage. En ce sens, sa tâche dans le complexe d'Œdipe est de situer cette loi qui lui préexiste, et surtout « de témoign[er] de la façon dont lui-même s'est positionné par rapport à elle » (Lebrun, 1997, p. 40). Ce n'est donc pas le père, comme le fait d'habiter le langage, qui impose cette contraire au désir. Le père n'en est que le révélateur.

Au terme de notre analyse du complexe d'Œdipe, nous pouvons définir la castration par l'image qu'en donne Dufour dans *Les mystères de la trinité*. Dans son livre, l'auteur définit la résolution de l'œdipe par la castration comme le moment où « ce qui définit “ il ”, l'absence, [est] réintégré par “ je ” comme preuve de sa présence » (1990, p. 313). De cette

façon, Dufour explique l'efficacité de la castration par le fait que « si le sujet se découvre “ je ” sous la condition d'intégrer “ il ”, il découvre en même temps que ce “ il ” a été un autre “ je ” en proie au même manque à être que lui » (Dufour, 1990, p. 313). De ce fait, le père réel ne peut être l'agent de la castration que dans la mesure où il en a lui-même été l'objet. En effet, l'enfant peut se dire que le père n'est lui-même devenu sujet qu'à condition d'avoir lui-même intégré cette absence qu'il est maintenant en train d'intégrer. Dans cette perspective, le complexe d'Œdipe signifie que « [n]ous nous repassons le flambeau du manque à être de génération en génération et cela nous fait être des sujets » (Dufour, 1990, p. 313-314). En ce sens, le manque à être par quoi l'être existe « devient l'affaire de tous les sujets » (Dufour, 1990, p. 314). En tant que « relais qu'un sujet passe à un autre » (*ibid.*), le manque n'est plus dès lors une tare individuelle, mais le lot commun de l'humanité. De ce fait, le complexe d'Œdipe se révèle en tant que processus de subjectivation comme ce qui tisse également le lien social. Si « un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant » (É, p. 819), nous pouvons dire que les sujets tiennent ensemble, c'est-à-dire qu'il y a lien social, parce que les signifiants s'articulent entre eux.

CONCLUSION

*Je veux des héritiers, dit tout ce qui souffre,
je veux des enfants, je ne veux pas moi.*

— Nietzsche

*Je n'ai jamais trouvé la femme dont je voudrais
des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime :
car je t'aime, ô éternité!
Car je t'aime ô éternité!*

— Nietzsche

Au terme de notre parcours, nous pouvons désormais affirmer que la conception du père de Jacques Lacan change radicalement à la suite de *son retour à Freud*. De plus, ce changement se révèle comme un élément central pour faire la distinction entre deux moments clés de la théorie lacanienne. En effet, tandis que de 1938 à 1950, Lacan endossait entièrement la thèse durkheimienne du déclin du père, à partir de 1953, date de son *retour à Freud*, l'introduction de la notion du *nom du père*, rendue possible grâce à l'analyse structurale de Lévi-Strauss, permet au psychanalyste de dissocier la valeur imaginaire du père de sa fonction symbolique. Après s'être concentré sur le moment durkheimien de la théorie lacanienne, à l'intérieur duquel Lacan soutenait la thèse du déclin de l'imgo paternelle et des conditions sociales de l'œdipisme, nous avons démontré qu'à partir de son *retour à Freud*, le virage structuraliste opéré par le psychanalyste a eu comme effet d'associer les carences apparentes du père non plus au déclin de sa puissance sociale ou de sa position de chef de famille, mais bien à un facteur structurel qui veut que « le père [soit] toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction » (É, p. 305). Dès lors, le psychanalyste fait

des règles de la fonction symbolique, et non plus de la valeur sociale accordée au père dont dépend l'imaginaire paternelle, la dimension fondamentale de la structuration subjective.

Bien que ce soit le changement de la conception lacanienne du père qui soit au centre de ce renouveau théorique, nous avons démontré que c'est la valeur religieuse que le psychanalyste accorde à la figure de ce dernier qui en donne la véritable mesure. Tandis que, dans l'approche durkheimienne, le père a un caractère sacré au sein de la famille paternelle à partir du transfert de la propriété collective vers le patrimoine et son chef, il en est dépossédé avec l'émergence de la forme moderne de la famille, dite conjugale. Pour Lacan, à partir de son *retour à Freud*, le caractère religieux du père dépend essentiellement de la notion du *nom du père* qui, au même titre que les notions de types *mana*, permet à la pensée symbolique de s'exercer. Dès lors, l'origine du malaise dans la culture, n'est plus, comme l'affirme Lacan en 1938, associée au fait que, dans la forme conjugale propre à la modernité, le père aurait été dépossédé d'un caractère sacré dont il bénéficiait dans la famille paternaliste, mais bien au fait que le « recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable » (DR, p. 305).

Cette transformation radicale de la conception lacanienne du père est directement liée à l'intégration à sa méthode de l'approche structurale de Lévi-Strauss. Grâce à elle, il sera dorénavant en mesure de distinguer les trois chefs sous lesquels se présente le père dans ses rapports avec le sujet, selon qu'ils se situent sur le registre symbolique, imaginaire ou réel. Distinguant catégoriquement le père symbolique, c'est-à-dire le *nom du père*, de la personne qui l'incarne dans la famille, Lacan en fait « l'élément médiateur essentiel du monde symbolique et de sa structuration » (L IV, p. 364). En ce sens, il considère le *nom du père*, « essentiel à toute articulation de langage humain » (L IV, p. 364), comme le support à la fonction symbolique. Plus précisément, le rôle du *nom du père* est celui du *point de capiton* qui sert à agrafer le signifiant et le signifié, c'est-à-dire à éviter au sens de débourrer. Dans la mesure où il a pour fonction de confiner la virtualité contenue dans l'arbitraire des choses, le *nom du père*, au sein de la théorie lacanienne, acquiert un caractère religieux.

Le *nom du père*, comme les notions de type *mana* identifiées par Mauss, occupe une position d'exception par rapport aux autres signifiants du système langagier. En effet, en tant

que signifiant flottant, le *nom du père* n'a pas de valeur différentielle. Tandis qu'un signifiant renvoie toujours à un autre signifiant, le *nom du père*, lui n'a pas de valeur assignable. Plutôt que de renvoyer à un signifiant, il renvoie au *nomen*, c'est-à-dire à la totalité signifiant-signifié dans sa « forme originelle qui le met en rapport avec *numen*, le sacré » (L I, p. 390). En tant que signifiant sans valeur différentielle, il constitue cette insaisissable « référence à l'au-delà du langage » (L I, p. 272) qui permet à la fonction symbolique de s'exercer. En ce sens, son rôle, « c'est ce qu'on appelle la fonction du sacré » (*ibid.*). Autrement dit, le *nom du père*, du fait qu'il n'a pas de valeur assignable, sert de butée au sens en s'opposant à l'absence de sens et permet ainsi sa distribution à tous les autres signes du langage. Aussi, le *nom du père* n'a-t-il pas d'être en soi; il est plutôt ce sur quoi l'être repose. Il sert précisément de fondement à partir duquel la parole peut se déployer, de socle à partir duquel la fonction symbolique peut s'exercer. De façon imaginée, il est cette case vide au sein de la structure qui permet au jeu d'avoir lieu.

L'importance de cette case vide du signifiant du *nom du père* est telle que Lacan identifie la forclusion du signifiant du *nom du père* — soit le fait de n'avoir jamais été inscrit dans la réalité psychique du sujet — à la psychose. Sans l'inscription du *nom du père*, le sujet psychotique est complètement démuné devant la virtualité qui « affecte toutes les identités d'un coefficient de labilité et de porosité » (Pierre, 2010, p. 142). Dans la psychose, puisque rien ne vient fonder la facticité des choses, les identités sont disposées à toutes les contaminations possibles. En ce sens, tous les glissements métonymiques et toutes les transmutations métaphoriques sont susceptibles de se produire à tous moments. En d'autres mots, sans le *nom du père* dans lequel le signifiant et le signifié viennent se nouer, aucune signification ne peut tenir puisque rien ne stabilise les différences.

Dans la lecture que Lacan fait du mythe de *Totem et Tabou*, c'est la mort du père symbolique, à l'orée des temps historiques, qui rend possible l'intervention du père réel à l'intérieur de l'œdipe. Ainsi, le père réel, en chaussant le signifiant de la paternité, « permet de vivifier la relation imaginaire et de lui donner sa nouvelle dimension » (L IV, p. 201) et d'introduire ainsi l'enfant au registre symbolique. En représentant la position insoutenable du père symbolique, dont seul le Dieu du monothéisme pourrait pleinement assumer la position, le père réel libère l'enfant de la servitude imaginaire dans laquelle il se trouvait jusqu'alors.

Le père réel en incarnant le *nom du père*, se présente ainsi « comme l'au-moins-un qui devra soutenir le fait d'occuper autoréférentiellement la place de cette impossibilité sans oublier que cette autoréférence est toujours une imposture » (Lebrun, 1997, p. 33). En effet, si « depuis l'orée des temps historiques, [le père] identifie sa personne à la figure de la loi » (É, p. 278), il ne faut pas pour autant le confondre avec la celle-ci. En ce sens, dire que le père symbolique s'incarne dans le père réel ne signifie pas qu'il soit le Père, mais plutôt qu'il le représente.

Bien que Lacan change littéralement de galaxie conceptuelle entre 1938 et 1953 avec l'introduction de l'analyse structurale au centre de sa démarche, il ne s'agit pas là pour autant d'une rupture complète. En effet, en dépit des différences théoriques et épistémologiques aussi nombreuses qu'importantes qu'il est possible de relever entre les moments durkheimien et lévi-straussien de la théorie lacanienne, on peut aussi constater certaines constances. Notamment en ce qui concerne la figure du père. Bien que Lacan passe d'une interprétation familialiste axée sur les imagos parentales à une interprétation symbolique fondée sur les lois du langage, le père occupe dans les deux cas la place de tiers.

Rappelons que, dans *Les complexes familiaux*, Lacan soutient que l'introduction de l'imgo du père dans la dynamique libidinale de l'enfant libère le sujet de l'emprise imaginaire de son frère, c'est-à-dire de son semblable, mettant un terme au complexe d'intrusion, en dissociant l'objet de son identification et l'objet de son amour. Plus propice à une identification idéale que l'imgo maternelle essentiellement répressive, l'imgo paternelle, comme élément tiers dans le complexe d'Œdipe, permettrait ainsi d'achever le développement du sujet tout en l'introduisant au groupe social et à la production des biens culturels.

Lors de la seconde conceptualisation de l'œdipe, effectuée à l'occasion de son *retour à Freud*, Lacan présente le père réel, c'est-à-dire celui qui chausse le signifiant de la paternité, comme l'agent de la castration, s'immisçant entre l'Autre et l'enfant. Selon le psychanalyste, la fonction du père est alors de rompre la continuité qui déterminait le monde imaginaire dans lequel se trouvait l'enfant jusqu'ici pour l'inscrire dans le monde de la discontinuité qui est celui de l'ordre symbolique, soumis aux lois du langage. En ce sens, la fonction paternelle, en

tant qu'elle substitue le signifiant /père/ au signifiant /mère/, introduit l'enfant au fonctionnement du système langagier à l'intérieur duquel un mot renvoie toujours à un autre. Ainsi, que ce soit sous la forme d'une imago ou comme « la place qu'un individu [...] occupe pour la mère, dans son discours, et pour l'enfant » (Lafrance, 2002, p. 102), le père, au sein des deux modèles que Lacan élabore de l'œdipe, introduit l'enfant au règne de la tiercité.

En plus de ne plus associer l'efficacité du rôle paternel à sa valeur sociale, Lacan, fait un pas de plus en associant le père à la fonction symbolique. En 1953, celui-ci devient le simple représentant du langage. Dans la mesure où le père se définit comme le représentant de quelque chose d'autre, la fonction paternelle représente justement l'exercice de la fonction langagière en tant qu'elle relève d'un pouvoir métaphorique qui est caractéristique du langage humain. À la différence de la période durkheimienne, ce n'est donc plus le père comme tel qui est le tiers, mais le langage dont le père constitue le représentant.

Bien que cela puisse paraître comme une simple nuance, le fait d'associer la *tiercité* de la fonction paternelle au langage et non plus à la personne du père elle-même constitue une transformation considérable. Cela étant dit, si l'intervention du père réel au sein du complexe d'Œdipe est bien le dispositif normatif (L IV, p. 201) par lequel s'ordonnent les lois du langage, il est important de ne pas confondre la valeur relative de ce dernier au sein de la structure familiale avec la valeur fondamentale du tiers dans l'ordre symbolique. En ce sens, il faut distinguer, la fonction universelle du langage qui est le lot commun de l'humanité, de ses différentes actualisations dans le temps et l'espace.

Aussi, faut-il distinguer la structure patriarcale, c'est-à-dire une certaine forme d'organisation sociale particulière telle qu'on a pu la trouver dans la société occidentale, de la fonction paternelle universelle qui consiste en « [l']exercice à minima de la fonction langagière » (Lebrun, 2002, p. 51). Pour ce faire, il suffit de différencier, comme Lacan l'a fait lors de son *retour à Freud*, la fonction paternelle de la personne du père. Inversement, en ne procédant pas à cette distinction entre la fonction du père et sa personne, les tenants de la thèse du déclin du père confondent, quant à eux, fonction langagière universelle et structure sociale particulière. En associant l'efficacité de la fonction paternelle à la valeur accordée au père dans la structure patriarcale à l'intérieur de laquelle celui-ci détient une autorité

dominante incontestée, les défenseurs de cette thèse se trouvent, en fait, à dénoncer le déclin du patriarcat. Si, dans le patriarcat, la légitimité du père a pu être portée par la structure sociale, cela n'implique d'aucune manière qu'à l'extérieur d'une telle organisation, il n'ait plus de quoi soutenir son intervention. Bien que la structure patriarcale ait offert à une certaine époque les assises nécessaires à l'intervention du père, rien n'indique qu'elle soit le seul type d'organisation sociale qui permette à la fonction paternelle de s'exercer. En ce sens, « [q]u'un père ne dispose plus aujourd'hui des appuis de la tradition ne change rien au fait que c'est toujours aux lois de la parole que nous sommes soumis et que c'est à elle que nous devons nous référer » (Lebrun, 1997, p. 243).

Les auteurs qui voient dans le père la cause essentielle de la configuration du désir humain sont, en fait, victime de la mythologie freudienne telle qu'elle est racontée dans l'œdipe. Freud, dans sa théorisation du complexe d'Œdipe, métaphorise à travers la figure de la mère ce à quoi l'enfant doit renoncer pour devenir sujet. Ainsi, en s'interposant entre l'enfant et la mère, le père montre à l'enfant qu'il ne peut occuper le lit de la mère puisqu'il est déjà occupé par lui. Voyant que la place est prise par un autre, c'est-à-dire un tiers, l'enfant n'aura d'autre choix que d'aller voir ailleurs. Bien que ce dispositif identifié par Freud soit toujours utilisé en psychanalyse aujourd'hui, il faut préciser qu'il s'agit là du modèle d'un processus symbolique fondamental relatif à une société donnée. En réifiant le contenu du récit que fait Freud de l'œdipe, les auteurs qui voient le tiers dans le personnage du père pensent au fond que le mythe, pour reprendre la fameuse distinction de L. Wittgenstein, « dit » alors qu'il ne fait que « montrer ». Pour Lacan, le mythe est l'énoncé d'un impossible qui donne une forme discursive à ce qui s'opère de structure. Dès lors, toute interprétation littérale de l'œdipe doit être considérée comme fondamentaliste au même titre qu'une interprétation littérale de l'Écriture.

Ce type d'interprétation de l'œdipe mène en effet les défenseurs de la thèse du déclin du père à identifier le rôle du père dans le récit freudien avec son pouvoir de contrainte, faisant ainsi de ce pouvoir la caractéristique essentielle de la fonction paternelle. Du fait de cette confusion entre la personne du père et son pouvoir, l'appel à un père autoritaire et sans merci n'est, chez ces auteurs, jamais très loin. Nous retrouvons cette même confusion entre la personne du père et sa fonction chez les auteurs qui, tout en dénonçant le discours patriarcal,

partagent néanmoins la thèse du déclin du père, avec cette différence toutefois que leur appel au père cible une figure paternelle qui serait non pas autoritaire, mais aimante. Or pour Lacan, que le père adopte une attitude aimante ou autoritaire, ou même un mélange des deux, « ce n'est pas là sur quoi sa tâche de père sera jugée ; c'est à soutenir d'être un autre que la mère que réside son travail de père » (Lebrun, 1997, p. 46).

Dans la mesure où Lacan définit le père comme un signifiant substitué à un autre, ce n'est pas le père en soi qui impose la contrainte à notre désir puisqu'il n'est qu'un représentant de quelque chose d'autre, mais le fait d'habiter le langage. Ainsi, c'est le fait même d'être parlant qui, dans l'humanité, subvertit l'instinct animal et donne la syntaxe particulière au désir humain. Ce n'est donc pas le père, mais le langage qui est le responsable de la physiologie particulière du désir humain. Ce n'est pas parce que le père est là pour interdire la mère à l'enfant, que celui-ci n'atteindra pas l'objet de son désir. Inversement, ce n'est pas la présence d'un père aimant qui permettra à l'enfant d'atteindre l'objet de son désir. En fait, ce qui structure le désir du sujet est son entrée dans le registre de la parole qui bloque l'accès à la toute-jouissance imaginaire. Le fait que quelque chose vienne toujours à manquer n'est pas provoqué par l'intervention du père, mais constitue un fait de langage à l'intérieur duquel le mot renvoie toujours à un autre. Le pouvoir contraignant n'est pas l'apanage du père, mais de la structure langagière. En introduisant l'enfant à l'ordre symbolique, et à son caractère fondamentalement décevant — du fait qu'il ne recouvrira jamais complètement le réel —, l'intervention du père a pour effet d'entamer une perte qui, pour l'enfant, servira de fondement à son propre désir. En introduisant l'enfant aux lois du langage, l'intervention du père montre à l'enfant comment s'y prendre avec le manque, c'est-à-dire à présentifier l'absence qui vient avec le fait d'être sujet.

Au final, ce que révèle l'intervention du père au sein du complexe d'Œdipe c'est que « les lois du langage nous ordonnent à la ternarité » (Lebrun, 1997, p. 199). En effet, il est impossible d'intégrer l'ordre symbolique et de devenir sujet sans qu'il y ait l'inscription du manque dans l'Autre. Ce qui permet à un futur sujet de trouver sa place et de soutenir sa parole — ce qui fait le lien personnel et le lien social —, c'est la symbolisation par le sujet de la perte occasionnée par le fait de parler comme un manque qui *laisse à désirer*. L'introduction du phallus comme signifiant du manque de l'Autre — c'est-à-dire de

l'absence du tout — par le père a pour effet de « symboliser la totalité rendue impossible du fait de parler » (Lebrun, 1997, p. 37). Confronté de la sorte à l'absence de détermination au fondement de son être, c'est-à-dire au « manque d'être par quoi l'être existe » (L II, p. 306) et qui est à l'origine de sa singularité, le sujet a désormais recours à la symbolisation pour affronter le caractère « “ immonde ”, irréprésentable et non totalisant » du réel (Assoun, 2010, p. 57). Ainsi, par l'introduction du signifiant dans le réel (L III, p. 124), l'intervention du père donne les moyens nécessaires au sujet « pour s'organiser face au vide originaire, afin de ne pas laisser béant un trou dans lequel le sujet risquerait de s'engouffrer » (Lebrun, 1997, p. 36). La résolution de l'œdipe peut donc se définir comme le moment où « ce qui définit “ il ”, l'absence, [est] réintégré par “ je ” comme preuve de sa présence » (1990, p. 313). Si « je-tu » représente « l'espace de la coprésence l'un à l'autre de deux locuteurs » (Dufour, 1990, p. 58) dans la mesure où *je* représente celui qui parle et le *tu* celui à qui *je* parle, « il faut et il suffit qu'ils aient rejeté l'absence [il] hors de leur champ » (*ibid.*) pour que *je* et *tu* soient coprésents l'un à l'autre. En ce sens, l'espace de symbolisation dont dépend le lien personnel et social n'est possible que dans la mesure où il y a assignation d'un tiers qui présentie l'absence. C'est le rejet de l'absence qui délimite en retour la présence.

BIBLIOGRAPHIE

- Ablali, Driss. 2003. *La sémiotique du texte : du discontinu au continu*. Coll. « Sémantiques ». Paris : L'Harmattan, 286 p.
- Antidote*, 2007. Article « métaphore ». version 4 [Logiciel]. Montréal : Druide informatique.
- Aouillé, Sophie, Catherine Bruno, Pierre Bruno et Sabine Callegari. 2009. « Père et Nom(s)-du-Père (3^e partie) ». *Psychanalyse*, n° 2, p. 123-134.
- Apollon, Willy. 1997. *La différence sexuelle au risque de la parenté*. Québec : GRIFIC, 176 p.
- Askofaré, Sidi et Jean-Marie Sauret. 2004. « La question du père : père et symptôme ». *L'évolution psychiatrique*, n° 69, p. 257-278.
- Assoun, Paul-Laurent et Markos Zafiropolous (dir.). 2007. *Actualité de la fonction symbolique*. Paris : Economica, 228 p.
- Assoun, Paul-Laurent. 2010. *Lacan*, Coll. « Que sais-je? ». Paris : Presses Universitaires de France, 128 p.
- Barthes, Roland. 2010. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Éditions du Seuil, 159 p.
- Benveniste, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Coll. « Le sens commun ». Paris : « Éditions de Minuit, 344 p.
- . 1976. *Problèmes de linguistique générale*. t. 2. Paris : Gallimard, 288 p.
- Burguière, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen et Françoise Zonabend (dir.). 1986. *Histoire de la famille*. t. 1. Paris : Armand Colin, 540 p.
- Chemama, Roland et Bernard Vandermersch (dir.). 2003. « Mythe », *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris : Larousse, p. 260-263.
- Cliche, Anne-Élaine. 2012. « Ce que nous avons oublié. Lettre aux collègues et aux étudiants de l'université ». *Profs au carré*. En ligne. <http://profsaucarre.files.wordpress.com/2012/03/profcarre-cliche11.pdf>. consulté le 5 sept. 2012.

- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Coll. « Critique ». Paris : Éditions de Minuits, 392 p.
- Descombes, Vincent. 1980. « L'équivoque du symbolique ». *Cahiers Confrontation*, n° 3, Paris : Aubier, p. 77-95.
- Dufour, Dany-Robert. 1990. *Les mystères de la trinité*. Coll. « Bibliothèque des Sciences humaines ». Paris : Gallimard, , 464 p.
- . 1987. *Les bégaiements des Maîtres*, Paris : Éditions François Bourin, 234 p.
- Durkheim, Émile. 1950. *Leçons de sociologie physique des mœurs et du droit*. En ligne. < http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/lecons_de_sociologie/Lecons_socio.pdf>, Consulté le 5 sept. 2012.
- . 1975. « La famille conjugale ». *Textes*. Paris : Éditions de Minuit, p. 36-49.
- . 1998. *Lettres à Marcel Mauss*, Paris : Presses Universitaires de France, 593 p.
- Eliade, Mircea. 1973. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 249 p.
- Freud, Sigmund. 1990. *Totem et Tabou*. Paris : Payot, 240 p.
- . 1993. *Totem et Tabou*, Paris, Gallimard : 351 p.
- . 1965. *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris : Presses Universitaires de France, 88 p.
- Gauthier, François. 2010. « Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss) ». *Revue du MAUSS*, n° 36, p. 111-123
- Lakoff, George et Mark Johnson. 2008. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris : Éditions de Minuit, 256 p.
- Lacan, Jacques. 1956. « Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss : “ Sur les rapports entre la mythologie et le rituel ” ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLVIII, p. 113-119.
- . 1966. *Écrits*. Coll. « Champ freudien ». Paris : Éditions du Seuil, 923 p.
- . 1967. « Le petit discours aux psychiatres ». Inédit. En ligne. <<http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1967-11-10.doc>>, Consulté 26 juillet 2012.
- . 1973. *Télévision*. Coll. « Le Champ freudien ». Paris : Éditions du Seuil, 80 p.
- . 1975. Livre I du *Séminaire, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris : Éditions du Seuil, 436 p.

- . 1978a. Livre II du *Séminaire, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955). Paris : Éditions du Seuil, 448 p.
- . 1978b. « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose ». *Ornicar?*, n° 17-18, Paris : Éditions du Seuil, p. 290-307.
- . 1981. Livre III du *Séminaire, Les psychoses* (1955-1956). Paris : Éditions du Seuil, 363 p.
- . 1986. Livre VII du *Séminaire, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Paris : Éditions du Seuil, 374 p.
- . 1994. Livre IV du *Séminaire, La relation d'objet* (1956-1957). Paris : Éditions du Seuil, 441 p.
- . 1998. Livre V du *Séminaire, Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris : Éditions du Seuil, 517 p.
- . 2001. Livre VIII du *Séminaire, Le transfert* (1961-1962). Paris : Éditions du Seuil, 467 p.
- Lafrance, Michèle. 2002. « Non!... du père? », *Filigrane*, vol. 11, n° 2, p. 95-106.
- Lebrun, Jean-Pierre. 1997. *Un monde sans limite : Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Coll. « Point hors ligne ». Ramonville St-Agne : Éditions Érès, 245 p.
- . 2002. « Une nouvelle chance pour le père? ». *Filigrane*, vol. 11, n° 1, p. 50-65.
- Lévi-Strauss, Claude. 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, p. X-LII
- . 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 450 p.
- . 1967 (1947). *Les structures de la parenté*. Paris : La Haye Mouton, 591 p.
- . 1971. *L'homme nu*. t. 4 de *Mythologiques*. Paris : Plon, 688 p.
- Malinowski, Bronislaw. 1932. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Paris : Payot, 215 p.
- Mauss, Marcel. 1950. *Sociologie et anthropologie*. coll. « Quadrige ». Paris : Presses Universitaires de France, 482 p.
- . 1968. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit, 633 p.

- Melman, Charles. 1991. « Jacques Lacan », *Nouveau dictionnaire de psychologie*. Paris : Larousse, p. 422
- Ménard, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber, 230 p.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris : Gallimard, 460 p.
- Michon, Pascal. 2010. *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*. Coll. « Passages ». Paris : Le Cerf, 251 p.
- Ouellet, François. 2002. *Passer au rang de père. Identité sociohistorique et littéraire au Québec*. Québec : Éditions Nota Bene, 155 p.
- Pierre, Jacques. 1986. « En guise d'épilogue : la fonction morphogénétique du sacré », In. *Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. de Yves Desrosiers. Montréal : Fides, p. 403-420.
- . 1989. *Mircea Eliade. Le jour et la nuit: entre la littérature et la science*. Montréal : Hurtubise H.M.H, 374 p.
- . 1994. « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et dépassement », *Religiologiques*, no. 9. En ligne. <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/pierre.pdf>. Consulté le 9 sept. 2012.
- . 2001. « L'analyse du langage religieux ». In. *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*, Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), Québec : Presses de l'Université Laval, p. 267-290.
- . 2009. « Bataille, l'horizon et la pensée de l'Autre ». In *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*, Martin Cloutier et François Nault (dir.). Montréal : Tryptiques, p. 193-217.
- . 2010. « Le langage et le don ». *Revue du MAUSS*, n° 36, p. 139-152
- Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Paris : Éditions du Seuil, 533 p.
- . 1986. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil, 449 p.
- . 1997. *La métaphore vive*. Paris : Éditions du Seuil, 413 p.
- Saint-Martin, Lori. 2010. *Au-delà du nom. La question du père dans la littérature québécoise actuelle*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 428 p.
- Sauret, Jean-Marie. 2009. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 315 p.

- Scubla, Lucien. 1998. *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Paris : Odile Jacob, 337 p.
- . 2011. « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan ». *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 253-269.
- Tarot, Camille. 2008. *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : La Découverte/MAUSS, 910 p.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961 (1918). *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard, 177 p.
- Zafiroopoulos, Markos. 2001. *Lacan et les sciences sociales : Le déclin du père (1938-1953)*. Paris : Presses Universitaires de France, 258 p.
- . 2003a. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris : Presses Universitaires de France, 250 p.
- . 2003b. « Le déclin du père ». *Topique*, n° 84, p. 161-171.
- . 2007. « L'anthropologie structurale et l'introduction de la théorie du signifiant dans le champ psychanalytique ». *Figures de la psychanalyse*, n°17, p. 15-26.
- . 2008. « Le transfert de Lacan à Lévi-Strauss ». *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*. Paris : La Découverte, p. 83-95.